Philosophische Bibliothek
Band 118.

Einführung

in die

Erkenntnistheorie.

Von

Dr. August Messer,

a. o. Professor in Gießen.



Leipzig.
Verlag der Dürr'schen Buchhandlung.
1909.

Oswald Külpe

in Hochschätzung und Freundschaft

zugeeignet.

Inhaltsübersicht.

1. Kapitel.

Die Aufgaben der Erkenntnistheorie.

1. Die Erkenntnistheorie als Teil der Wissenschaftslehre.

Die Erkenntnistheorie bildet zusammen mit der Logik (und Methodenlehre) diejenige philosophische Disziplin, die man passend als „Wissenschaftslehre“ bezeichnet.

Das Ziel des wissenschaftlichen Denkens ist es, seine Gegenstände durch allgemeingültige Urteile zu bestimmen[1]), d. h. sie zu erkennen.

„Allgemeingültig“ sind zunächst die „denknotwendigen“ Urteile. Dahin gehören vor allem die mathematischen Urteile, wie $2 \times 2 = 4$; wir können sie nicht verneinen, ohne in Widersinn zu geraten. Allgemeingültig sind aber auch zahlreiche Urteile, deren Inhalt wir ohne Selbstwiderspruch anders denken könnten, die aber durch einfache Wahrnehmung, planmäßige Beobachtung oder geschichtliche Überlieferung sichergestellt sind. Als Beispiele seien Sätze genannt wie folgende: „In dieser Retorte hat sich ein gelblicher Niederschlag gebildet“; „ein Körper, der sich in der Luft fortbewegt, erleidet einen Widerstand, der um so größer ist, je schneller die Bewegung ist“; „Napoleon hat die Österreicher bei Wagram besiegt“. Wir können sie „empirisch-allgemeingültige“ nennen.

Zur Terminologie sei hier bemerkt, daß wir den Ausdruck „Satz“ in gleichem Sinne wie „Urteil“ gebrauchen wollen; denn auch mit letzterem meinen wir sprachlich-formulierte Urteile, und bei „Satz“ denken wir nicht an

eine sinnlose Zusammenstellung von bloßen Worten, sondern lediglich an den sprachlichen Ausdruck von Gedanken.

„Allgemeingültig" aber will besagen, daß die Urteile, wie wir sie im wissenschaftlichen Denken anstreben und auch vielfach erreichen, nicht die subjektive Meinung oder willkürliche Annahme einzelner enthalten, sondern daß sie für alle gelten, d. h. daß sie von jedem, der über die nötigen geistigen Fähigkeiten und Kenntnisse verfügt, anerkannt werden müssen.

Wir haben bisher nur solche Sätze berücksichtigt, bei denen wir die Gewißheit haben, daß sie „wahr" sind, d. h. ihrem Gegenstand entsprechen, mit dem objektiven Sachverhalt übereinstimmen; aber oft müssen wir uns mit bloßer „Wahrscheinlichkeit" begnügen, so etwa bei naturwissenschaftlichen Hypothesen, deren Wahrheit zurzeit durch Beobachtung noch nicht ausreichend gesichert ist. Aber auch Sätze, in denen wir auf Grund bisheriger Erfahrung künftige voraussagen, sind — streng genommen — nur wahrscheinlich. Auch die wahrscheinlichen Sätze dürfen wir zu den allgemeingültigen rechnen, sofern ihnen nur kein größerer Grad der Sicherheit beigelegt wird, als ihnen zukommt. Die rein subjektive, nicht weiter zu begründende Vermutung, daß ein Urteil wahr sei, verleiht ihm noch nicht den Charakter der Wahrscheinlichkeit; dieser muß sich vielmehr in allgemeingültiger Weise dartun lassen: eine Berufung auf die eigne gefühlsmäßige Überzeugung leistet dies aber nicht. —

Einzelne zusammenhanglose Urteile, mögen sie auch wahr sein, nennen wir noch nicht Wissenschaft; anderseits rechnen wir zur Wissenschaft nicht nur die von ihr als Ergebnisse gewonnenen allgemeingültigen Urteile (d. h. Erkenntnisse), sondern auch die Untersuchungen, die diesem Ziele zustreben. Wir können also Wissenschaft (mit Erdmann) definieren als einen wohlgeordneten Inbegriff von zusammenhängenden wahren und (soweit die Bedingungen dazu fehlen) wahrscheinlichen Urteilen über die Gegenstände des Denkens und von Untersuchungen, die zu solchen Urteilen führen.

Während nun die Einzelwissenschaften ihren besonderen Gegenständen zugewandt sind, macht die Wissen-

schaftslehre sie selbst zum Objekt ihrer Untersuchung. Und zwar betrachtet zunächst die „Logik" das Denken, sofern es allen Einzelwissenschaften gemeinsam ist. Die wichtigsten Fragen, die dabei zur Behandlung kommen, sind folgende: Was ist ein „Urteil"? was ist sein Sinn? unter welchen Bedingungen sind Urteile allgemeingültig? welche Arten von Urteilen gibt es? Weiterhin können die „Begriffe" und „Schlüsse", die allgemeinsten Methoden der Untersuchung (analytisches und synthetisches Verfahren, Abstraktion und Determination, Induktion und Deduktion) und der systematischen Darstellung (Definition, Klassifikation, Beweis) behandelt werden, ohne daß man die Verschiedenheit der Denkgegenstände berücksichtigt. Diese Verschiedenheit bezeichnet man gewöhnlich als eine solche „materialer" Art. Die Logik behandelt also die allgemeinen „Formen", in denen das Denken sich bewegen muß, um allgemeingültig zu sein; sie kann insofern als Wissenschaft von den „formalen" Prinzipien des Denkens[2]) bezeichnet werden.

Für das Denken in den Einzelwissenschaften bilden aber nicht nur diese allgemein-logischen Gesetze die Norm, sondern es hat sich auch zu richten nach den verschiedenen Gegenständen, deren Erkenntnis Aufgabe der jeweiligen Untersuchung ist. Insbesondere kommen hier in Betracht die Arten, wie die einzelnen Disziplinen das Gebiet, das sie untersuchen, im voraus begrenzen, und die wesentlichen Gesichtspunkte und Fragestellungen, die ihre Untersuchungen leiten. Dasselbe Ding, z. B. eine metallene Schale, kann Objekt ganz verschiedener wissenschaftlicher Betrachtungsweisen werden. So kann sie etwa der Physiker als physikalischen Körper von gewisser Schwere und Dichtigkeit bestimmen, der Chemiker auf ihre stoffliche Zusammensetzung untersuchen, der Nationalökonom nach ihren Herstellungskosten und ihrem Tauschwert abschätzen, und der Kulturhistoriker und der Ästhetiker endlich werden sie wieder von anderen Gesichtspunkten aus betrachten. Mit solchen Gesichtspunkten aber sind gewisse „materiale" Voraussetzungen über die Gegenstände gegeben. In dem erwähnten Beispiele müssen Begriffe wie der des physikalischen Körpers, des chemischen Elements, des wirtschaftlichen und künstlerischen

Wertes schon gebildet sein, um auf das vorliegende Objekt angewandt zu werden. Mit und in solchen Begriffen sind aber gewisse materiale Voraussetzungen über die Gegenstände gegeben, die in den einzelnen Wissenschaften verschieden sind. Sie bilden die materialen Voraussetzungen des Denkens. Die Aufgabe der „Erkenntnistheorie" ist es, diese „materialen" Prinzipien des Erkennens, soweit sie allgemeiner Art sind, zu untersuchen. Auf dem Grunde der Logik und Erkenntnistheorie kann sich dann die „Methodenlehre" der einzelnen Wissenschaften erheben. Nicht selten wird sie, mit ihren beiden fundamentalen Disziplinen zusammen, als Logik (im weiteren Sinne) bezeichnet. Wir verwenden das Wort in dieser umfassenderen Bedeutung nicht, sondern gebrauchen dafür den Ausdruck „Wissenschaftslehre".

2. Die Erkenntnistheorie in ihrem Verhältnis zum wissenschaftlichen und zum vorwissenschaftlichen Erkennen.

Wir haben der Erkenntnistheorie als Untersuchungsobjekt das wissenschaftliche Denken und Erkennen zugesprochen. Damit soll nicht gesagt sein, daß nur in der Wissenschaft Erkenntnis sich vollziehe, und daß die Erkenntnistheorie ausschließlich das wissenschaftliche Denken zu berücksichtigen habe. Auch im täglichen Leben gelangen wir ohne jedes wissenschaftliche Verfahren tausendfach zu Urteilen, die so allgemeingültig sind wie nur irgendein wissenschaftlicher Satz. Daß ich soeben an einem Tische sitze, daß hier Bücher vor mir liegen, daß die Stadt, in der ich wohne, in Deutschland liegt — das sind alles (empirisch-)allgemeingültige Urteile, von deren Wahrheit ich vollkommene Sicherheit habe. Urteile von gleicher Gültigkeit aber kann jeder stets in fast beliebiger Zahl fällen. Unter Umständen gehört freilich auch zur Vollziehung von Urteilen, die wir nicht zur Wissenschaft rechnen, die aber durch bedeutsame Bedürfnisse des praktischen Lebens gefordert sind, ein sehr großes Maß von Kenntnissen und Scharfsinn. Man denke z. B. an die Tätigkeit Untersuchung führender Gerichts-

beamter.[3]) Aber wie bei dieser vielfach das wissenschaftlich begründete Urteil des Sachverständigen zur Ergänzung herangezogen werden muß, so ist auch nicht zu verkennen, daß wir uns im praktischen Leben oft mit sehr unbestimmten und unsicheren Urteilen und Kenntnissen ohne inneren Zusammenhang und tiefere Begründung begnügen. Endlich fehlt es nicht an verbreiteten Anschauungen, die die wissenschaftliche Untersuchung als Vorurteile erweist. So zeigt sich das wissenschaftliche Denken und Erkennen im allgemeinen als viel vollkommener wie das vorwissenschaftliche. Die Wissenschaft berichtigt und vertieft es, macht das menschliche Wissen umfassender, systematischer und genauer, stellt seine Gründe fest und unterscheidet die Grade seiner Sicherheit.

Es wäre eine interessante Aufgabe, darzutun, wie sich auf den einzelnen Gebieten das wissenschaftliche Erkennen zum vorwissenschaftlichen verhält. Die Lösung dieser Aufgabe ist freilich dadurch erschwert, daß das vorwissenschaftliche Erkennen nicht so greifbar vorliegt wie das wissenschaftliche, soweit es literarisch fixiert ist. Auch ist die Abgrenzung zwischen beiden deshalb außerordentlich schwierig, weil in einem Kulturvolk das vorwissenschaftliche Erkennen von der Wissenschaft nicht unberührt bleibt, sondern im einzelnen durch die Schule und den freien Bildungserwerb in mannigfachster Weise beeinflußt und modifiziert wird. Auch nicht dadurch kann man eine scharfe Scheidung zwischen dem Erkennen der Wissenschaft und dem des Lebens vollziehen, daß man etwa betont: jenes verläuft „diskursiv", dieses „intuitiv". Man versteht dabei unter intuitivem Erkennen ein rasches Überschauen verwickelter Verhältnisse, ein instinktives Herausgreifen des Wesentlichen, eine ohne lange Überlegung eintretende subjektive Gewißheit, daß ein bestimmter Sachverhalt vorliege. In derartigen Erkenntnisvorgängen werden gewissermaßen in kühnem Fluge Einsichten vorweggenommen, zu denen das diskursive Denken nur langsam und mühselig, sozusagen Schritt für Schritt gelangt. Aber solche Intuitionen fehlen durchaus nicht im wissenschaftlichen Denken; ohne solche Vorblicke würde es in seinem Weiterschreiten bald erlahmen. Wenn aber hier das diskursive mehr zur Geltung kommt, so ist dies

in gewissen Mängeln des intuitiven wohl begründet. Bei ihm leidet unter der Raschheit vielfach die Richtigkeit, sachlich bedeutsame Umstände werden leicht übersehen oder unzureichend gewürdigt, die subjektive Gewißheit aber, die das intuitive Denken meist begleitet, beweist durchaus nicht stets seine objektive Gültigkeit, seine Ergebnisse müssen sich vielmehr erst bei wiederholter Nachprüfung bewähren. Das vorwissenschaftliche Denken freilich begnügt sich vielfach mit solchen Intuitionen, das wissenschaftliche aber sieht darin nur Einfälle, Vermutungen, die sicherlich oft fruchtbar, auch sachlich richtig sein können, die aber jedenfalls sorgsamer Kritik bedürfen. So zeigt sich auch hier, daß zwar eine wesentliche Verschiedenheit zwischen vorwissenschaftlichem und wissenschaftlichem Denken nicht besteht, daß aber das letztere als das vollkommenere anzusehen ist.

Dabei soll natürlich nicht geleugnet werden, daß bei den vielen, die an der wissenschaftlichen Forschung teilnehmen, das wissenschaftliche Denken in sehr verschiedenen Graden der Vollendung verwirklicht ist. Aber bei summarischer Vergleichung darf es doch wohl höher bewertet werden.

Es bietet endlich noch den Vorzug, daß wir an der Hand der wissenschaftlichen, einschließlich der philosophischen Literatur seine Entwicklung durch die Jahrhunderte hindurch überschauen können, und daß es sich vor allem auf naturwissenschaftlichem Gebiet durch sein praktisches Ergebnis: die steigende Naturbeherrschung bewährt hat.

Bei dieser Sachlage ist es also wohlbegründet, wenn die Erkenntnistheorie vorzugsweise das wissenschaftliche Denken und Erkennen zum Gegenstande ihrer Untersuchung macht. Aber da die Wissenschaft allmählich aus den Erkenntnisbedürfnissen und Erkenntnisversuchen des praktischen Lebens herausgewachsen ist und fortdauernd auf dieses zurückwirkt, so wird die Erkenntnistheorie gut tun, diese innigen Zusammenhänge mit dem vorwissenschaftlichen Denken nicht außer acht zu lassen. —

In den seitherigen Darstellungen der Erkenntnistheorie sind diese ihre Beziehungen zu den Wissenschaften und zum Leben nur selten in ihrer vollen Breite zur An-

erkennung gekommen. Dadurch ist diese Disziplin in eine gewisse innere Verarmung geraten. Bestimmte Streitfragen, die sich in der Entwicklung der Philosophie stark geltend gemacht haben, wie der Gegensatz von Realismus und Idealismus, von Empirismus und Rationalismus, nehmen fast allen Raum ein. Gewiß sind diese Fragen bedeutsam, aber im Gesamtbereich der Erkenntnistheorie bilden sie eben doch nur Einzelprobleme. Hier sei darum vor allem die Logik Wundts genannt als ein Werk, in dem darauf Bedacht genommen ist, den Beziehungen der Erkenntnistheorie zu den Einzelwissenschaften im weitesten Umfang gerecht zu werden. Anderseits hat besonders Münsterberg das Denken und Erkennen des praktischen Lebens in seinem Verhältnis zu dem der Wissenschaft anschaulich zu charakterisieren versucht.

Eine „Einführung" in die Erkenntnistheorie und in die vorhandene erkenntnistheoretische Literatur muß freilich dem Stand dieser Disziplin, wie er sich historisch entwickelt hat, Rechnung tragen und darum den Fragen, die in ihr seither im Vordergrund gestanden haben, besondere Beachtung schenken. Auch verbietet schon der knappe uns zu Gebote stehende Raum, auf die Methodenlehre der Einzelwissenschaften einzugehen, aber ein Überblick über die wichtigsten Disziplinen und ihre leitenden Gedanken soll wenigstens eine Anschauung erwecken von der Fülle der Probleme, die hier der Erkenntnistheorie erwachsen.

---

2. Kapitel.

Die Wahrheitsfähigkeit des Denkens.

---

1. Dogmatismus, Skeptizismus, Kritizismus.

Die allgemeinste Voraussetzung des wissenschaftlichen wie des vorwissenschaftlichen Denkens ist die, daß wir überhaupt Gegenstände erkennen können. Das durch keinen Zweifel erschütterte naive Vertrauen auf die Wahrheitsfähigkeit des Denkens nennt man „Dogmatis-

mus". Ihm gilt es als selbstverständlich, daß schlechterdings alles und jedes gedacht und erkannt werden kann. Die Gültigkeit dieser Voraussetzung bestreitet der „Skeptizismus". In seiner radikalsten und insofern reinsten Form würde er besagen: Erkenntnis, d. h. Gewinnung allgemeingültiger Urteile über irgendwelche Objekte, ist überhaupt unmöglich. Aber dieses Urteil hebt sich selbst auf. Denn es selbst soll doch ein allgemeingültiges Urteil darstellen; es behauptet also implizite die Möglichkeit der Erkenntnis. Wird es aber selbst nicht als gewiß, sondern als zweifelhaft hingestellt, so gibt der Skeptiker damit direkt die Möglichkeit der Erkenntnis zu. Daß aber menschliche Erkenntnis nicht bloß möglich, sondern wirklich ist, zeigen Wissenschaft und Leben. Gleichwohl beruht der Skeptizismus nicht lediglich auf einem müßigen Einfall. Die Erfahrung, daß menschliches Erkenntnisstreben vielfach in Irrtümer gerät oder sich vor Probleme gestellt sieht, die es nicht zu lösen vermag, treibt ihn immer wieder hervor. Er bleibt freilich so lange unfruchtbar, als er sich begnügt, in radikaler Weise überhaupt alles Wissen zu bestreiten oder zu bezweifeln. Er wird aber dem Erkenntnistrieb selbst dienstbar, sobald er dazu übergeht, seine Bedenken näher zu formulieren und zu begründen. Er trägt dann dazu bei, das eigentliche Wesen des menschlichen Erkennens, seine Grenzen und Quellen und die Grade seiner Sicherheit näher zu erfassen.

Der Skeptizismus ist damit zum „Kritizismus" geworden, jener Denkrichtung, die in der Geschichte der Philosophie an Kant*) (1724—1804) ihren klassischen Vertreter gefunden hat. Sie hat mit dem Dogmatismus das Vertrauen auf die Erkenntnisfähigkeit des Denkens gemein, ist aber bestrebt, über die Gründe und die Tragweite dieses Vertrauens zur Klarheit zu kommen. Der Kritizismus sucht also das Berechtigte jener beiden einseitigen Richtungen zu vereinigen.

Wie aber Dogmatismus, Skeptizismus und Kritizismus in der Entwicklung der Philosophie sich geltend gemacht haben, so sind sie in der Regel auch für den

---

*) Sämtliche Werke in der „Philosophischen Bibliothek", Bd. 37 bis 52.

einzelnen, der aus innerem Trieb zum Philosophieren gelangt, unentbehrliche Entwicklungsstufen. Er beginnt mit jenem dogmatischen Verhalten, das unmittelbar die Gegenstände zu ergreifen meint, und dem schon deshalb die Erkenntnis noch nicht Problem sein kann, weil sie ihm als solche überhaupt nicht zum Bewußtsein kommt. Die Gegenstände nur sind ihm bewußt, oder richtiger, sie sind einfach für ihn da, aber noch nicht das Erkennen als Beziehung zwischen Ich und Gegenständen.

Dann kommen aber Zweifel — zuerst wohl meist auf religiösem Gebiet. Sie führen leicht zum Nachdenken über das menschliche Erkennen überhaupt. Vieles, was bisher ganz selbstverständlich schien, stellt sich jetzt als rätselhaft oder als irrig heraus. Das Erkennen selbst, je mehr man sich in es vertieft, erscheint als ein ganz unbegreiflicher, wunderbarer Vorgang. Immer neue Probleme drängen sich herbei; die philosophische Literatur, an die man sich hilfesuchend wendet, bietet einen unübersehbaren Wirrwarr von widerstreitenden Ansichten und eine geradezu babylonische Sprachverwirrung, indem mit denselben Worten ganz verschiedene Begriffe verbunden werden. So kann es kommen, daß in dem suchenden und forschenden Menschen allmählich eine müde Verzweiflung an allem Erkennen Platz greift; womit wohl vereinbar ist, daß er in das frühere dogmatische Verhalten zurücksinkt, soweit das praktische Leben oder die Arbeit in den Einzelwissenschaften dies nahe legen. So ist es für den einzelnen oft recht schwer, den Weg zu einem gesunden „kritischen" Verhalten zu finden. Und doch wird dieses allein als die richtige innere Verfassung zum eigenen philosophischen Nachdenken angesehen werden müssen.

2. Pragmatismus.

In moderner Verkleidung ist der Skeptizismus neuerdings wieder hervorgetreten in dem sog. „Pragmatismus".[4]) Es ist dies eine erkenntnistheoretische Richtung, die, von Amerika ausgehend, sich in England verbreitet hat und auch auf dem europäischen Festland Einfluß gewinnt, weil sie allenthalben verwandte Ansichten und — Stimmungen antrifft. Der Name ist von dem

Amerikaner William James, der als Psychologe großes Ansehen genießt, geprägt worden. Der Pragmatismus lehrt: „wahr“ bedeutet nichts anderes als „wirksam“, „lebensfördernd“, als wertvoll (im biologischen Sinne) für unser Handeln. Als wahr bezeichnen wir solche Urteile, die uns zu nützlichem Handeln veranlassen und insofern „Befriedigung gewähren“. Es gibt so viel verschiedene „Wahrheiten“, als es verschiedene Organisationen von Lebewesen mit verschiedenen Bedürfnissen gibt. Was für ein Insekt wahr ist, ist es nicht für den Adler; denn Vorstellungen, auf Grund deren jenes zweckmäßig handelt, können diesen zu verderblichen Handlungen bringen. Auch wir Menschen haben für die Wahrheit unserer Auffassungen vom Seienden kein anderes Kriterium, als daß die daraufhin vorgenommenen Handlungen erwünschte Folgen ergeben. Alles Wissen ist nur eine Zurechtlegung unserer Erlebnisse entsprechend unseren wechselnden Zwecken; wissenschaftliche Theorien sind keine Antworten auf Fragen, sondern Werkzeuge für weitere Tätigkeit. —

Es genügt aber, an beliebigen konkreten Beispielen eine Reflexion über den Inhalt der beiden Begriffe „wahr“ und „lebensfördernd“ anzustellen, um zu erkennen, daß beide ganz verschiedenen Sinn haben. Ebensogut könnte man behaupten: „angenehm“ bedeute dasselbe wie „sittlich gut“, oder „Mittel“ sei identisch mit „Zweck“. Ferner zeigt die Erfahrung, daß Sätze wahr, und ihre Kenntnis für gewisse Menschen doch schädlich oder wenigstens ganz indifferent sein kann. Gäbe es endlich so viel verschiedene Wahrheiten als verschiedene Organisationen, so könnten einander widersprechende Sätze über denselben Gegenstand (wenn sie eben verschiedenen Gehirnen angepaßt wären) in gleicher Weise wahr sein. Daß dies aber unmöglich sei, ist uns in unmittelbar evidenter Weise gewiß.

Mit Rücksicht auf solche naheliegenden Einwände vertreten manche den „Pragmatismus“ in etwas anderer Fassung. Sie geben zu: heute mögen die Begriffe „wahr“ und „lebensfördernd“ verschieden sein, aber sie halten daran fest: der Begriff des Wahren habe sich aus dem zweiten Begriffe erst entwickelt.

Nur diejenigen Gehirnvorgänge — so begründet man diese Ansicht evolutionistisch — mit den ihnen entsprechenden Auffassungen konnten sich entwickeln, die biologisch den Menschen nützlich waren. Somit ist alles, was wir als „Wahrheit" bewerten, nur ein Auslese-Ergebnis der Menschheitsentwicklung.

Diese evolutionistische Betrachtungsweise erklärt nur das eine nicht, wie es überhaupt zu der doppelten Begriffsbildung („wahr" und „falsch" neben „nützlich" und „schädlich") kommen konnte. Jedenfalls ist in dem ersten Begriffspaar etwas anderes gemeint als in dem zweiten, und wenn jenes aus diesem hervorgegangen sein sollte, so wäre dies eine höchst seltsame generatio aequivoca. Und wollten wir selbst diese annehmen, so würden wir dadurch doch nicht unseren Wahrheitsbegriff in dem Sinne, den er nun einmal tatsächlich hat, tiefer erfassen. Übrigens setzen alle diese biologischen Betrachtungen den uns geläufigen Wahrheitsbegriff voraus; sie erheben ja doch den Anspruch, den wirklichen Verlauf der Entwicklung wiederzugeben, und keiner, der sie für zutreffend hält, wird einräumen, daß die entgegengesetzte Ansicht geradeso wahr sein könnte.

Eine sinnvolle und berechtigte Frage bleibt nun freilich die, ob das menschliche Streben nach Wahrheitserkenntnis in seiner Entwicklung durch seine biologische Nützlichkeit begünstigt worden sei; ob es also für die Menschheit lebensfördernd war, Wahrheit zu suchen und auch in steigendem Maße zu erreichen. Gegen diese Problemstellung ist nichts einzuwenden, weil hierbei die Verschiedenheit der Begriffe „wahr" und „biologisch nützlich" von vornherein anerkannt ist. Die Frage selbst aber darf wohl dahin beantwortet werden, daß die Wahrheitserkenntnis in der Regel zweckmäßiges Handeln ermöglicht und so lebensfördernd sich erweist. Aber freilich ist das nur die Regel, und sie gilt nur, soweit die Erfahrung sie bestätigt. Selbstverständlich ist das keineswegs, wie man vielfach in gedankenloser Weise annimmt. Und nicht ganz unbegründet ist darum Nietzsches paradoxes Wort: „Die Falschheit eines Urteils ist uns noch kein Einwand gegen ein Urteil. Die Frage ist, wieweit es lebensfördernd, lebenerhaltend, Art-erhaltend, viel-

leicht gar Art-züchtend ist; und wir sind grundsätzlich geneigt, zu behaupten, daß die falschesten Urteile .... uns die unentbehrlichsten sind ...., daß Verzichtleisten auf solche Urteile ein Verzichten auf Leben, eine Verneinung des Lebens wäre".[5]) —

Vielleicht nirgends kommen dem Pragmatismus so viel verwandte Anschauungen entgegen wie auf dem Gebiet der Religion. Nach pragmatischen Grundsätzen ist die Hypothese von Gott wahr, wenn sie im weitesten Sinne befriedigend wirkt. Gedanken, die mit diesem Satze von James im wesentlichen übereinstimmen, begegnen vielfach in der neueren protestantischen Literatur. Wir werden später (Kap. IX, 2) darauf näher eingehen. —

Die Nützlichkeit für das Handeln als Wahrheitskriterium: diese Behauptung ist es nicht allein, die den „Pragmatismus" charakterisiert und seinen Namen als sachgemäß erscheinen läßt: die Wahrheit selbst wird auch als Handlung gefaßt, nämlich als „allgemeiner Name für die Verifikationsprozesse", für die Handlungen also, durch die wir Wahrheit finden und uns ihrer vergewissern. Diese Seite des „Pragmatismus" wird uns aber nach den Ausführungen des 4. Abschnitts dieses Kapitels leichter verständlich sein; wir werden darum dort auf sie zurückkommen.

3. Die Auffassung der Wissenschaft als denkökonomischer Leistung.

Noch ein weiteres angebliches Wahrheitskriterium ist hier zu erwähnen, das gleichfalls geeignet ist, den Wahrheitsbegriff zu trüben. Es findet sich in der von Spencer (1820—1903), Avenarius (1843—1896), Mach[6]) und anderen vertretenen „ökonomischen" Definition der Wissenschaft. Auch hier wird wie beim Pragmatismus der Prozeß der Bildung von Vorstellungen, Begriffen, Urteilen usw. unter biologischem Gesichtspunkt betrachtet; er wird als Teilprozeß in der Anpassung eines Lebewesens an seine Umgebung aufgefaßt. Aufgabe der Wissenschaft ist es danach nicht, eine objektive Wahrheit festzustellen

— eine solche gibt es nicht —, sondern die zweckmäßigste, d. h. zu unserer Orientierung tauglichste begriffliche Beschreibung von Tatsachen zu liefern. Die Wissenschaft ist eine möglichst kraftersparende und insofern ökonomische Anpassung der Gedanken an die verschiedenen Erscheinungsgebiete; der Wert der Begriffe, Formeln, Methoden, Theorien besteht lediglich in dieser ihrer denkökonomischen Leistung. Zweckmäßigkeit, Kraftersparnis, Denkökonomie ist so das Kennzeichen der Gültigkeit von Urteilen.

Nun ist es nicht zu bestreiten, daß die Wissenschaft durch ihre Begriffsbildung und durch die Auffindung von Gesetzen uns den Überblick über die Mannigfaltigkeit der Tatsachen erleichtert und so kraftersparend wirkt; wie sie auch dasselbe tut, wenn sie die Naturkräfte in unsern Dienst stellt. Auch für das Verständnis wissenschaftlicher Methoden und Hilfsmittel aller Art ist die Frage, inwieweit sie kraftersparend wirken und also ökonomischer Natur sind, sehr fruchtbar. Vielfach verdankt die Wissenschaft ihre Entwicklung, Verfahrungsweisen, die die Unvollkommenheit der geistigen Konstitution überwinden und durch die schwierige Denkoperationen sozusagen mechanisch vollzogen werden können. Man denke nur an die Hilfe, die die Ziffern, Buchstaben und Formeln in der Mathematik leisten; ebenso lassen sich Bibliotheken, Lexika, Logarithmentafeln, Tabellen aller Art, auch die Arbeitsteilung im Betrieb der Wissenschaften u. a. unter denkökonomischem Gesichtspunkt würdigen.

Aber alles dies bleibt bedeutungslos, wo es sich um die Frage der Gültigkeit von Urteilen handelt. Bei dem allem nämlich kann es sich immer nur darum handeln, mit möglichst geringem Aufwand von Kräften zu gültigen Urteilen zu gelangen; niemals ist jedoch ein Urteil oder eine Theorie deshalb gültig, weil sie kraftersparend wirkt, oder weil es am bequemsten ist, sich den Sachverhalt so zurechtzulegen. Wären denn damit die Rätsel, die er uns etwa aufgibt, gelöst?

Man kann also einen denkökonomischen Wert der Wissenschaft in weitem Umfang anerkennen, man wird es aber ablehnen müssen, das eigentliche Ziel der Wissenschaft oder das Kriterium der Wahrheit in solcher ökono-

mischen Leistung zu sehen; man würde sonst (wie auch der „Pragmatismus" es tut) eine Wirkung der Wahrheitserkenntnis für diese selbst halten.

4. Der gegenständliche Charakter des Denkens[7].

Das dogmatische Vertrauen auf das Denken wie die skeptischen Versuche, seine Erkenntnisfähigkeit zu bestreiten oder dem Wahrheitsbegriff seinen eigentlichen Sinn zu rauben, lassen sich in Beziehung setzen zu den beiden Seiten, die das Denken der Betrachtung darbietet. Es ist einerseits ganz auf seine Gegenstände gerichtet: nicht unser Denken kommt uns bei unserem gewöhnlichen Verhalten zum Bewußtsein, sondern das, was wir denken, d. i. eben der Gegenstand (im weitesten Sinne). Hier hat der Dogmatismus seine Wurzel. Er beherrscht den einzelnen um so sicherer, je weniger dieser noch seines Denkens selbst inne geworden und darüber zu reflektieren begonnen hat.

Anderseits ist aber doch offenbar das Denken ein Erlebnis des Subjekts, wie Fühlen und Wollen, und hieraus entnimmt der Skeptizismus sein gewichtigstes Argument. Das Denken ist, so erklärt er, als subjektiver Vorgang von den Beschaffenheiten und Zuständen der erkennenden Subjekte abhängig; ihre individuellen Verschiedenheiten und Unvollkommenheiten müssen sich also in ihm geltend machen.

Gewiß ist in diesem Bedenken viel Berechtigtes: Sinnestäuschungen und Irrtümer, Ungenauigkeiten der Wahrnehmung und der Erinnerung, schwer auszurottende Vorurteile und einseitige Auffassungen zeigen zur Genüge, wie viele subjektive Trübungen das Denken erleidet. Wenn aber die meisten Menschen trotz alledem den Gedanken einer allgemeingültigen Wahrheit festhalten, so dürfte das doch in der Natur des Denkens besser begründet sein, als der skeptische Verzicht auf Wahrheit.

Über der Betonung der Zugehörigkeit des Denkens zu den Bewußtseinsvorgängen der Subjekte darf nämlich nicht sein gegenständlicher Charakter übersehen werden. Das Denken ist nicht ein rein subjektiver Vorgang in dem Sinne, daß er uns lediglich als Zustand unseres Ich

(wie irgendeine Stimmung) oder als eine Folge solcher Innenzustände gälte. Die Eigenart des Denkens besteht vielmehr darin, daß es auf Gegenstände gerichtet ist. Das Denken „meint" stets Objekte irgendwelcher Art, physische oder psychische, wirkliche oder bloß gedachte; Dinge oder Eigenschaften und Zustände, Vorgänge oder Verhältnisse usw. Es will diese Objekte erfassen, sie sich geistig aneignen, und zwar in aller Treue, ohne sie zu ändern. Oder — vom Standpunkt der Gegenstände aus betrachtet — es sucht den Forderungen der Gegenstände zu genügen, die Objekte so aufzufassen, wie sie sind.

Hier erhebt sich freilich ein schwerwiegender Einwand: Wie ist es möglich, daß das Denken sozusagen über das Bewußtsein hinausgreife und Gegenstände, die außerhalb der Bewußtseinssphäre existieren sollen, erfasse? Dieser Einwand soll uns später (im Kap. 5) eingehend beschäftigen. Er trifft mit seiner vollen Schwere nämlich nicht alles Denken, sondern nur dasjenige, das sich auf Gegenstände bezieht, die unabhängig vom Bewußtsein vorhanden sein sollen, also das Denken, wie es in den sog. Realwissenschaften vorliegt. Für jetzt können wir es aber vorläufig ganz dahingestellt sein lassen, ob es berechtigt ist, von Denkobjekten zu reden, die unabhängig vom Denken und insofern „außerhalb" des Bewußtseins existieren. Auch wenn wir diese Frage zunächst unerledigt lassen, so darf doch mit gutem Grund dem Denken ein „gegenständlicher" Charakter zugesprochen werden. In allen Fällen hat nämlich das Denken infolge seiner Richtung, seiner Intention auf Gegenstände einen „Inhalt". Denn es muß ja im Denkakt uns bewußt sein, auf welche Gegenstände wir gerichtet sind, und in welchem Sinne wir sie meinen. Es ist ein Unterschied, ob ich an den Mond oder an die Tiefseeflora denke, und ob ich jenen als Himmelskörper der Astronomen oder als Freund der Dichter und Liebenden meine. In diesen „Denkinhalt" geht aber das individuell-augenblickliche Denkerlebnis, in dem er gedacht wird, *nicht* ein; kein Denkerlebnis hat sich selbst zum Inhalt oder Gegenstand; es gehört auch nicht zu den Bestandteilen eines Denkinhalts, daß ihn das Individuum A. oder B. gerade in diesem oder jenem Zeitpunkt denkt. Eben darum kann der Inhalt (mit Hilfe

seiner sprachlichen Formulierung) von den Denkerlebnissen des Individuums losgelöst und für sich betrachtet werden. Im Denken liegt der Anspruch, den Inhalt als „objektiv" zu setzen, d. h. als geltend nicht bloß für dieses oder jenes Einzelbewußtsein, sondern als geltend schlechthin; man darf sagen: sogar die Beziehung auf irgendein beliebiges Bewußtsein (ein „Bewußtsein überhaupt", wie man das genannt hat) kann fehlen. Denn der Denkinhalt soll für die Sache selbst, d. i. objektiv gelten; womit gegeben ist, daß er für alle gelten, also allgemeingültig sein soll.

Damit wird noch ein Weiteres verständlich: Von den Denkerlebnissen desselben Subjekts oder mehrerer Subjekte kann man nie mit Recht behaupten, sie seien „identisch"; ja nicht einmal völlige Gleichheit wird man an ihnen konstatieren können. Dagegen kann man von den Denkinhalten, sofern in ihnen ein und derselbe Gegenstand in demselben Sinne gemeint ist, sagen: sie sind als Teilstücke verschiedener Denkerlebnisse „gleich". Ja, wenn man solche Inhalte aus den Denkerlebnissen der Individuen herauslöst, so darf man behaupten, es handelt sich um „denselben" Denkinhalt. So können viele Individuen „denselben" Satz verstehend auffassen oder „dasselbe" Urteil fällen, und dabei können ihre Denkerlebnisse (in ihrer Totalität) beträchtliche Verschiedenheiten aufweisen an begleitenden anschaulichen Sachvorstellungen, innerlich gesprochenen Worten oder bloßen Wortvorstellungen, Gefühls- und Willensregungen.

Dieser „gegenständliche" Charakter des Denkens ermöglicht zugleich, daß es außer von der Psychologie auch von der Logik zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung gemacht wird.

Die Psychologie behandelt die Denkerlebnisse in ihrem gesamten Bestand, sie beschränkt sich also nicht auf den eigentlichen „Inhalt" des Denkens. Sie betrachtet es zugleich in seinem Verflochtensein in das gesamte seelische Getriebe des Individuums, sie sieht es als zeitlich verlaufenden, realen und kausal bedingten Vorgang an.

Die Logik will nicht ein reales Denkgeschehen kausal und genetisch erklären, sondern feststellen, unter welchen Bedingungen Gedanken und ihre Verknüpfungen gültig sind. Sie gelangt dadurch zu Normen für das Denken.

Die logische Betrachtung richtet sich lediglich auf Denkinhalte. Sie sind für sie gleichsam völlig losgelöst von denkenden Individuen vorhanden. Solche Denkinhalte (Begriffe, Urteile, Schlüsse) sind ihr ganz zeitlose, ideale Gebilde; ihr Zusammenhang ist nicht der kausale des realen Denkgeschehens, sondern ein rein inhaltlicher, etwa der von Grund und Folge, von Satz und Gegensatz usw. Die zwei Prämissen z. B. enthalten den logischen Grund für den Schlußsatz; sie lassen diesen aber nicht als wirkende Ursachen ins Dasein treten.

Ähnlich wie bei der logischen Betrachtung sind wir schon im täglichen Verkehr und bei der Lektüre in der Regel lediglich auf den Inhalt von Gedanken gerichtet, unter Absehen von den Denkerlebnissen der Individuen. Freilich werden wir dabei in der Regel nicht auch von dem Umstand abstrahieren, daß diese Inhalte wirklich gedacht wurden, wie das die Logik tut. Endlich können wir von dem Gedankeninhalt ganzer Bücher und wissenschaftlicher Disziplinen reden, ohne die Individuen zu berücksichtigen, durch deren Denkakte jene Inhalte produziert wurden.

Da der Denkinhalt nichts weiter sein soll als Erfassung des Gegenstands, da er gewissermaßen der Gegenstand selbst ist, wie er für das Subjekt da ist, so ist es oft schwer, Inhalt und Gegenstand auseinanderzuhalten, oder es kann leicht als überflüssig erscheinen, diese Unterscheidung zu vollziehen. Tatsächlich ist sie aber für viele erkenntnistheoretische Betrachtungen von größter Wichtigkeit. Aber auch schon dem vorwissenschaftlichen Denken drängt sie sich als zweckmäßig und sachgemäß auf. Im mündlichen und schriftlichen Verkehr z. B. vermitteln die Menschen einander Denkinhalte, insofern der Hörende und Lesende in die Lage versetzt wird, Inhalte, die ein anderer vorher gedacht hat, nachzuerzeugen. Aber die gemeinten Gegenstände brauchen von diesem Gedankenaustausch gar nicht berührt zu werden. Oder wenn etwa ein bestimmtes politisches oder Naturereignis das Denken von Millionen beschäftigt, so ist der Gegenstand einer und derselbe, die Denkinhalte aber sind so zahlreich wie die Denkerlebnisse der Individuen und sie werden große Verschiedenheiten aufweisen.

Bemerkenswert ist auch, daß wir unter Gegenständen des Denkens nicht bloß „wirkliche“, d. h. unabhängig von ihrem Gedachtsein existierende verstehen.

Für das Denken des Logikers z. B. gilt ja dasselbe wie für das Denken überhaupt, daß es nämlich auf Gegenstände gerichtet ist. Seine Gegenstände aber bilden, wie wir soeben sahen, Denkinhalte, von deren wirklichem Vorkommen ganz abgesehen wird. Sie werden also nicht als real existierende, sondern als „ideale“ (d. h. bloß gedachte) Gebilde gefaßt. Und zwar denkt sie der Logiker, um an ihnen festzustellen, wie man denken muß, um widerspruchslos zu denken.

Da liegt nun der Einwand nahe, daß doch sicherlich hier die Scheidung von Inhalt und Gegenstand undurchführbar sei, weil ja der Gegenstand gar nicht außerhalb des Denkens existiere. Allein auch hier ist es geboten, die Unterscheidung zu vollziehen. Die Denk„inhalte“ des nachsinnenden Logikers sind Bestandteile seiner psychischen Erlebnisse und insofern psychisch wirklich, die von ihm gemeinten „Gegenstände“ aber, die Begriffe, Urteile, Schlüsse etwa, die er betrachtet, sollen ja gerade nichts Wirkliches sein. Wenn man gelegentlich auch ihnen eine „Unabhängigkeit“ vom individuellen Denken und insofern ein „Sein“ zuschreibt, so hat das darin seinen Grund, daß wir uns genötigt sehen, sie in „bestimmter“ Weise, also unabhängig von individuellem Belieben zu denken. Jedenfalls aber muß das ihnen zugeschriebene „Sein“ als „ideales“ von dem „wirklichen“ oder „realen“ Sein (dem „Dasein“) unterschieden werden.

Auch bei solchen idealen Gegenständen ist es möglich, daß zahlreiche Denkerlebnisse, deren jedes seinen besonderen Inhalt hat, auf „dasselbe“ Objekt gerichtet sind. Das ist z. B. der Fall, wenn mehrere über ein logisches Problem, etwa den Sinn des Urteils, sich unterhalten.

Die Logik ist es aber nicht allein, die sich mit solchen idealen Gegenständen beschäftigt: für Disziplinen wie reine Mathematik und Ethik gilt dasselbe. Auch die geometrischen Figuren und Zahlengrößen sind nichts real Existierendes, sowenig wie die Ideale und Normen, die unserem Wollen vorschweben; denn diese sollen ja erst

„verwirklicht" werden — wofür freilich die wirklichen Denkerlebnisse, die diese Ideale und Normen zum Gegenstand haben, von größter Bedeutung sind.

So erweist sich also auch in den sog. Idealwissenschaften die Scheidung von „Inhalt" und „Gegenstand" als notwendig; auch in ihnen zeigt das Denken seinen „gegenständlichen" Charakter.

Mit dem allem soll natürlich nicht gesagt sein, daß das Denken infolge dieses gegenständlichen Charakters stets ein den logischen Normen und den gemeinten Gegenständen entsprechendes, also „allgemeingültiges" oder „objektives" wirklich sei. Nur das sollte gezeigt werden: sieht man mit dem Skeptizismus im Denken lediglich subjektive Vorgänge, lediglich Geschehnisse im Bewußtseinsleben von Individuen, so verkennt man das eigentliche Wesen und den Sinn des Denkens. —

Man hat jene einseitige Auffassungsweise des Denkens, die in ihm lediglich individuelle Bewußtseinsvorgänge, psychische Prozesse zu erblicken vermag, als „Psychologismus" bezeichnet. Er beruht auf der Unfähigkeit, neben der psychologischen Betrachtungsart des Denkens sich in die inhaltlich-logische hineinzuversetzen und sie in ihrer wahren Bedeutung zu würdigen.

Die Verwandtschaft des „Pragmatismus" mit dem „Skeptizismus" zeigt sich auch darin, daß beide im „Psychologismus" stecken bleiben. Die Wahrheit ist nach James keine „statische" Beziehung, sie ist „ein Geschehen, ein Vorgang, und zwar der Vorgang der Selbstbewahrheitung einer Vorstellung, ihre Verifikation". „In den Zwischenzeiten aber, wo sich kein Verifikationsprozeß vollzieht, wird die Wahrheit zu einer bloßen Disposition unserer Vorstellungen und Überzeugungen."

Aber das Denken als zeitlich verfließender „Prozeß" bildet lediglich das Objekt der Psychologie. Jeder Denk-„vorgang" ist dabei, wie er ist; etwas rein Tatsächliches, aber nicht „wahr" oder „falsch". Diese Prädikate werden nur in der logischen Betrachtung Denkinhalten, genauer: Urteilen (Sätzen) beigelegt, die wir dabei ganz losgelöst vom realen Denkgeschehen ins Auge fassen. Die Wahrheit solcher Denkinhalte kann in der Tat als eine „statische" Beziehung bezeichnet werden, nämlich als die der

Geltung für die in ihnen gemeinten Gegenstände. Etwas anderes aber als ein wahrer Satz ist das Auffinden eines solchen Satzes und die Erhärtung seiner Gültigkeit, seine Verifikation. Übrigens kann die letztere sowohl psychologisch als logisch gefaßt werden. Im ersteren Falle sind darunter die individuellen Denkprozesse zu verstehen, die das Subjekt dazu führen, einen Urteilsakt als wahren zu erleben, im zweiten der Inbegriff von Sätzen, bzw. Wahrnehmungstatsachen, auf dem die Geltung eines Satzes ruht. Alle diese Begriffe gehen aber bei den Pragmatisten durcheinander, und ihren Höhepunkt erreicht diese Verwirrung, wenn schießlich die Wahrheit als eine „Disposition“ bezeichnet wird, ganz in der Art, wie der Psychologe von „Dispositionen“ redet, womit er die bleibenden „Spuren“ benennt, die uns das Wiederauftauchen einer Vorstellung verständlich machen sollen.

5. Das Denken in den Wertwissenschaften.

Gegenstände des Denkens können auch Werte sein. Es soll dies besonders hervorgehoben werden, weil man bei dem Ausdruck „Gegenstand“ in der Regel nur an seiende oder gar nur an real existierende Gegenstände denkt. Den Wertwissenschaften gegenüber hat die Erkenntnistheorie eine analoge Stellung wie gegenüber den Wissenschaften vom Seienden. Auch diese Disziplinen streben nach allgemeingültigen Urteilen, freilich nicht solchen über das Seiende und seine Beschaffenheit (Seinsurteile), sondern über Werte (Werturteile). Auch ihnen gegenüber kann jene dreifache Verhaltungsweise Platz greifen, die wir gegenüber den Seinsurteilen kennen gelernt haben: die dogmatische, skeptische und kritische. Auch hier ist das dogmatische Verhalten das ursprüngliche; die meisten Menschen kommen wohl zeitlebens nie über es hinaus. Sie fällen also Urteile über Werte in der naiv-sicheren Überzeugung ihrer allgemeinen Geltung. Werturteile teilen aber mit den Seinsurteilen den von uns als „gegenständlich“ bezeichneten Charakter. Wie dort der Urteilsinhalt von dem individuell- augenblicklichen Urteilserlebnis abgelöst werden kann, so auch hier; und dabei wird der Wert dem Gegenstand zu- oder ab-

gesprochen wie irgendeine Eigenschaft. Darauf beruht es, daß der naiv-dogmatisch Urteilende die Beziehung, die alles Bewerten zu Fühlen und Wollen hat, gewöhnlich ganz übersieht. Ebenso wie beim Wahrnehmen und Denken lediglich die Gegenstände für ihn da sind, und er darüber das Wahrnehmen und Denken selbst gar nicht merkt, so meint er hier objektiv geltende Werte und Unwerte sich gegenüber zu haben und einfach vorzufinden, und es kommt ihm nicht die eigne seelische Funktion zum Bewußtsein, die den Objekten erst diesen Wertcharakter verleiht.

Nun zeigt aber die tägliche Erfahrung, daß sich die Menschen im Inhalt ihrer Werturteile viel mehr unterscheiden als in dem der Seinsurteile. Diese Erkenntnis mag auch hier gelegentlich Skeptizismus zur Folge haben, aber meist ist das kein allgemeiner und durchgreifender; auf einzelnen Wertgebieten wenigstens pflegt sich die dogmatische Sicherheit mit größter Zähigkeit zu behaupten. Daß über den Wohlgeschmack von Speisen und Getränken und die Annehmlichkeit von Parfüms keine streng allgemeingültigen Werturteile abgegeben werden können, wird verhältnismäßig bereitwillig zugestanden. Erheblich anders steht es schon auf dem weiten Gebiet der wirtschaftlichen Werte. Daß die Dinge hier einen — wenn auch vielfach schwankenden — Preis haben, das scheint doch dafür zu sprechen, daß ihnen ein objektiver Wert unabhängig von den Individuen zukomme, der sich hier sogar mittels des gemeinsamen Wertmaßstabes, des Geldes, genau bestimmen läßt. Daß ferner Gesundheit, Kraft und Schönheit, Reichtum, Ansehen und Macht Werte seien — von wie wenigen wird das jemals ernstlich in Zweifel gezogen! Am unzugänglichsten aber pflegt dem Skeptizismus das sittliche Gebiet zu sein. Gewisse Handlungsweisen gelten hier als in sich gut, andere als schlecht; und selbst die Kritik Kants zweifelte wenigstens den Satz nicht an, daß der „gute Wille" den obersten Wert darstelle.

Es ist aber unverkennbar, daß der Skeptizismus auf dem Gebiet der Werte viel mehr zu seinen Gunsten geltend machen kann als hinsichtlich der Seinsurteile. Während dort die radikale Bestreitung jeglicher Wahrheitserkenntnis an ihrem Selbstwiderspruch zusammen-

brach, ist der Satz, daß es keine allgemeingültigen Werturteile, und insofern keine objektiven Werte gebe, durchaus nicht in sich widerspruchsvoll.[8]) Die tatsächliche Entwicklung der Wissenschaften vom Seienden zeigt auch, daß zahlreiche Seinsurteile, die im praktischen Leben gefällt werden, der kritischen Prüfung standhalten, und daß unsere Erkenntnis vom Seienden in stetem Fortschritt begriffen ist. Die faktische Übereinstimmung des praktischen Lebens in gewissen Klassen von Werturteilen hat dagegen bis jetzt noch nicht eine ähnliche Rechtfertigung und tiefere Begründung durch die Wertwissenschaften gefunden; diese stehen noch durchaus in den Anfängen ihrer Entwicklung.

Hier muß freilich beachtet werden, daß in zwiefachem Sinne von Werturteilen und dementsprechend auch von ihrer Gültigkeit die Rede sein kann: „eigentliche“ Werturteile möchte ich dabei diejenigen nennen, in denen wir Objekten überhaupt Wert beilegen, in denen sich ihr Wert für uns konstituiert; „uneigentliche“ dagegen solche, in denen wir Wertrelationen als existierend konstatieren, in denen wir also aussagen, daß zwischen dem Gefühl oder Begehren (auch den Gefühls- oder Begehrungsdispositionen) von Individuen und gewissen Objekten eine Beziehung bestehe, die primäre Werturteile bedinge. Hier wird also lediglich zwischen Subjekt und Objekt auf Grund ihrer Beschaffenheit eine Relation als (tatsächlich oder möglicherweise) existierend festgestellt. Diese „uneigentlichen“ Werturteile können darum auch zugleich als Seinsurteile bezeichnet werden, und ihre Allgemeingültigkeit unterliegt keinen anderen Bedingungen als die von Seinsurteilen überhaupt. Dasselbe gilt, was hier beiläufig erwähnt sei, für Urteile, in denen „wertvoll“ so viel bedeutet wie „nützlich“ oder „tauglich“ zu irgendeinem Zweck. In solchen Urteilen (die übrigens auch als „sekundäre“ Werturteile bezeichnet werden) wird lediglich der Gegenstand als Mittel zu gewissen Zwecken, d. h. als in Finalrelation stehend gedacht; sie sind offenbar Seinsurteile.

Anders die eigentlichen Werturteile! In ihnen legt man Gegenständen irgendwelcher Art Wert bei, ohne an das Subjekt oder die zwischen ihm und den Objekten bestehende Beziehung irgendwie zu denken. Wenn

ich Wein schlürfend urteile „— gut!" oder „— ein köstlicher Wein!"; wenn ich beim Anblick eines Gemäldes ausrufe: „— ein herrliches Kunstwerk!", so fälle ich eigentliche Werturteile. In ihnen werden augenscheinlich die Wertprädikate den Objekten schlechthin beigelegt als etwas ihnen selbst Anhaftendes; womit ohne weiteres der Anspruch gegeben ist, daß diese Urteile auch allgemeingültig seien. Wir haben bereits gesehen, daß dieser Anspruch sich nicht uneingeschränkt behauptet gegenüber der Erfahrung, daß Wertschätzungen, besonders solche hedonistischer Art, eben von individuell verschiedenen Dispositionen abhängen, und der daraus erwachsenden Einsicht in die Relation, die bei aller Werthaltung vorliegt. Wer es darum nicht liebt, dogmatische Behauptungen aufzustellen, die er nicht aufrecht erhalten kann, der wird es mehr und mehr vermeiden, ein Objekt schlechthin zu bewerten, sondern nur konstatieren, daß es für ihn wertvoll sei. Er gibt also seinen Aussagen lieber die Form: „der Wein schmeckt mir"; „das Gemälde gefällt mir". Das bedeutet aber, daß er jetzt nicht mehr einem eigentlichen, sondern einem uneigentlichen Werturteil Ausdruck verleiht. Natürlich fällt er auch jetzt noch zunächst unwillkürlich ein eigentliches Werturteil, aber er kleidet dies nicht ohne weiteres in Worte, sondern er macht es selbst zum Gegenstand seiner Reflexion, und der Inhalt seiner Aussage ist jetzt ein ganz anderer wie vorher: er legt darin nicht dem Objekt einen Wert (mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit) bei, sondern er konstatiert eine vorhandene Beziehung zwischen seinem Fühlen und Wollen und dem Objekt. Damit sichert er sich gegen den Einspruch anderer, der gegen das eigentliche Werturteil möglich wäre. Daß das Gemälde wertvoll sei, kann ein anderer bestreiten, aber nicht, daß es mir gefällt.

Im eigentlichen Werturteil wird nicht ein (ideales oder reales) Sein erkannt, sondern es wird ein Wert beigelegt und damit das Objekt als wertvolles erst geschaffen; und zwar kann es sich dabei um wirkliche wie um bloß gedachte Objekte handeln. Zu der letzteren Klasse gehören alle Ideale, die wir als Ziele unseres Handelns in eigentlichen Werturteilen denken. Somit

unterscheiden sich diese Werturteile von allen Urteilen, die wir bisher betrachtet haben; denn in ihnen handelt es sich nicht um Auffassung eines Sachverhaltes, nicht um eine Erkenntnis, sondern um Bewertung; sie können darum auch nicht wahr oder falsch sein, wenn sie schon mit den theoretischen Urteilen die Prädikate „gültig“ und „ungültig“ gemein haben.

Wollte man einwenden, auch in diesen Werturteilen werde doch ein vorhandener Wert erkannt, und insofern seien auch sie theoretischer Natur und könnten wahr oder falsch sein, so würde man damit nur jene naive Auffassung verraten, die Werte seien etwas unabhängig von jeglichem Subjekt und seinem Fühlen und Wollen objektiv Gegebenes, etwas „an sich“ Existierendes. In dieser Weise müssen wir das „Wirkliche“ denken, aber ein Wert außer aller Beziehung zu bewertenden Subjekten, wäre ein Wert, der für niemand wertvoll wäre.

Nun ist leicht ersichtlich, daß das Problem, ob es allgemeingültige Werturteile gebe, sich auf die eigentlichen Urteile dieser Art bezieht; denn daß uneigentliche in allgemeingültiger Weise gefällt werden können, darin ist kein Zweifel: sie konstatieren ja nur, daß ich oder andere einzelne Individuen oder beliebige Mengen von Individuen eigentliche Werturteile fällen oder in der Lage dazu sind. Nicht minder klar ist aber auch, daß trotz aller Feststellung solcher tatsächlicher Werthaltungen die Frage ganz offen bleibt: was ist denn nun „wirklich“ oder „objektiv“ wertvoll? Eine solche Frage ist aber nur in eigentlichen Werturteilen zu beantworten, und ob dies in allgemeingültiger Weise geschehen kann: das bleibt uns vorläufig — Problem.

---

3. Kapitel.

Der Ursprung der Erkenntnis.

1. Rationalismus, Empirismus, Kritizismus.

Wir sahen: das Ziel des Denkens ist die Bestimmung seiner Gegenstände in allgemeingültigen Urteilen. Aber woher gewinnt das Denken seinen Inhalt und seine Gültigkeit? Diese Frage wird gewöhnlich als die nach dem „Ursprung der Erkenntnis“ bezeichnet. In den Beantwortungen, die sie gefunden hat, lassen sich drei Richtungen unterscheiden: der Rationalismus, der Empirismus und der Kritizismus.

Der erstere behauptet: alle Erkenntnis, die wirklich diesen Namen verdient, stammt aus dem Denken oder, was dasselbe sagt: aus der Vernunft; denn mit „Vernunft“ (ratio) bezeichnet man das Vermögen des Denkens. Diese Erkenntnis gilt a priori, d. h. unabhängig von der Erfahrung. Was die Erfahrung, insbesondere die sinnliche Wahrnehmung liefert, ist unklar, verworren, ja vielfach trügerisch und enthält jedenfalls keine Bürgschaft der Wahrheit.

Der Empirismus dagegen behauptet: die Quelle aller Erkenntnis wie die Grundlage ihrer Gültigkeit ist die Erfahrung (die „Empirie“).

Um die große Bedeutung einigermaßen zu verstehen, die der Gegensatz des Rationalismus und Empirismus in der Geschichte der Philosophie gehabt hat, ist zu beachten, daß sich dabei der Streit zugleich um die Grenzen der menschlichen Erkenntnis und damit um die Möglichkeit einer Metaphysik drehte. Diese philosophische Disziplin sucht den Grundbestand des Wirklichen, die letzten Ursachen des Seins und Geschehens festzustellen, um damit die Fundamente einer Weltanschauung zu gewinnen. Gibt es einen Gott? ist unsere Seele unsterblich? ist unser Wille frei? — das sind metaphysische Probleme. Solche Fragen aber pflegen die Menschen im Innersten zu

bewegen. Der Rationalismus ist in gewissem Sinne eine Fortsetzung der scholastischen Philosophie des Mittelalters, die sich als Dienerin des religiösen Glaubens und der Theologie ansah. Für sie stand also von vornherein fest, daß ein persönlicher Gott existiere, daß die Seele unsterblich sei. Aber die Erfahrung, insbesondere die Sinneswahrnehmung kann uns das nicht lehren. Demnach — so war jene Philosophie überzeugt — kann sie nicht die eigentliche Quelle der menschlichen Erkenntnis bilden. Das menschliche Denken, die Arbeit mit Begriffen, Urteilen, Schlüssen schien da viel leistungsfähiger zu sein. Nehmen wir z. B. den Begriff der Welt vor. Daß es eine Welt gibt, ist nicht denknotwendig, es ist rein tatsächlich und insofern zufällig. Der Begriff eines zufällig existierenden Wesens weist aber zwingend hin auf den eines notwendig existierenden Wesens, dessen Bestehen von nichts außer ihm abhängt, d. h. eben Gottes. Nicht minder läßt sich aus der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt erschließen, daß ein allmächtiges und allweises Wesen ihr Schöpfer und Erhalter sei. Ebenso kann aus dem Begriff der Seele als einer immateriellen, einfachen Substanz abgeleitet werden, daß sie unzerstörbar, also unsterblich sein müsse. Der Bestätigung durch die Erfahrung, so meinte man, bedürfen solche Erkenntnisse gar nicht; sie gelten a priori. Ja, viele Rationalisten neigten dazu, Begriffe wie Gott, Seele, Substanz, Kausalität, auch ethische, mathematische, metaphysische Grundsätze als angeboren (wenigstens ihrem Keime nach) zu erklären und sie auch in diesem Sinne als a priori, als vor aller Erfahrung vorhanden, anzusehen. Die Empiristen aber verurteilten solche metaphysische Spekulationen als unfruchtbare Begriffsspielereien. Sie betonten ferner: gäbe es angeborene Begriffe und Sätze, so müßten sie sich bei allen Menschen, auch bei Wilden und Kindern aufweisen lassen. Das ist aber unmöglich. Ist demnach nichts angeboren, ist die Seele also bei der Geburt sozusagen ein unbeschriebenes Blatt, so kann nur durch Erfahrung, d. h. durch sinnliche oder Selbst-Wahrnehmung, irgendwelche Erkenntnis in sie gelangen. Aber dann — so schloß man weiter — kann diese Erkenntnis, die ganz aus Erfahrung stammt und durch sie ihre Gültigkeit hat,

auch nie über den Bereich der Erfahrung hinausdringen. Eine Metaphysik als ein Wissen von dem jenseits aller Erfahrung Liegenden ist unmöglich.

Vertreten ist der Rationalismus in der neueren Philosophie hauptsächlich durch Descartes (1596—1650), Spinoza (1632—1677), Leibniz (1646—1716), Fichte (1762 bis 1814), Hegel (1770—1831); der Empirismus durch Locke (1632—1704), Berkeley (1685—1753), Hume*) (1711—1776).

Der Kritizismus endlich — der Ausdruck ist hier natürlich in anderem Sinne gebraucht als im 2. Kapitel — ist durch Kant begründet. Er unternimmt es, Rationalismus und Empirismus zu einer höheren Einheit zusammenzuschließen, indem er zu zeigen sucht, daß schon in der Erfahrungserkenntnis selbst apriorische Elemente enthalten sind, daß diese aber für sich allein keine wirkliche Erkenntnis bieten, und daß unser Erkennen somit auf den Bereich der Erfahrung beschränkt bleibt.

In der Gegenwart ist Kants Kritizismus in bedeutsamer Weise durch Hermann Cohen fortgebildet worden. —

Die Frage nach dem „Ursprung" der Erkenntnis muß, wenn nicht psychologische und logisch-erkenntnistheoretische Betrachtung durcheinandergehen soll, in zwei Fragen zerlegt werden: die erste, psychologisch-genetische lautet: welches ist der Ursprung der Erkenntnis im einzelnen Subjekt, d. h. wie gelangt der Mensch zu seinem Wissen; die zweite, logisch-erkenntnistheoretische hat den Sinn: welchen Ursprung hat die Erkenntnis ihrer Geltung nach; worauf ruht diese? Dabei kommt nur der Inhalt der Erkenntnis, losgelöst von allen erkennenden Subjekten, in Betracht.

---

*) Die Schriften der genannten Philosophen sind z. T. vollständig in die „Philosophische Bibliothek" aufgenommen: Descartes in Bd. 26—29, Spinoza in Bd. 91—96, Leibniz in Bd. 69, 71, 107, 108, Fichte in Bd. 30, Hegel in Bd. 33, Locke in Bd. 75—79, Berkeley in Bd. 20, 102, Hume in Bd. 35, 36. Auch verweise ich für diese und die weiterhin zu nennenden Philosophen ein für allemal auf K. Vorländers Geschichte d. Philos. 2. A. Leipzig 1908, Phil. Bibl. Bd. 105.

2. Der Erkenntnisursprung im psychologisch-genetischen Sinne.

Wir verstehen unter „Erfahrung" den Inbegriff der äußeren und inneren Wahrnehmungen und das darauf beruhende Wissen. Äußere Wahrnehmung ist solche, bei der wir Gegenstände im Raume mit Hilfe von Sinnesempfindungen erfassen, innere Wahrnehmung diejenige, durch die wir unserer eignen Erlebnisse (Vorstellungen, Urteile, Gefühls- und Willensakte) inne werden. Zur Erfahrung dürfen wir auch alles rechnen, was wir durch Mitteilung anderer, also auch Unterricht, Lektüre usw. aufnehmen. Fassen wir den Begriff der Erfahrung in dieser Bedeutung, so kann es nicht zweifelhaft sein, daß der weitaus überwiegende Teil unseres Wissens in ihr seinen Ursprung hat. Die Annahme, daß bestimmte Begriffe oder Sätze uns angeboren seien, ist schon durch Locke mit aller Gründlichkeit widerlegt worden. Es wäre also lediglich für dasjenige Wissen die Quelle im „Denken" zu suchen, das wir durch eignes Nachsinnen gefunden haben, indem wir empirisch aufgenommene Inhalte unterschieden, zergliederten, verknüpften und Folgerungen daraus zogen. Dabei wäre keine scharfe Grenzlinie zwischen dem aus der „Erfahrung" und dem aus dem „Denken" stammenden Wissen für alle Individuen zu ziehen, da der eine Erkenntnisse durch eignes Nachdenken gewonnen haben könnte, die der andere der Wahrnehmung oder Mitteilung verdankt.

Denken wir bei unserer Frage nach dem Ursprung der Erkenntnis nicht an den Wissenserwerb des Durchschnitts-Individuums, sondern an den des Forschers, der zugleich den Erkenntnisbesitz der Menschheit vermehrt, so ist es unverkennbar, daß hier das Nachdenken eine weit größere Rolle spielt. Gewiß muß uns in den Natur- wie in den Geisteswissenschaften die Erfahrung den eigentlichen Stoff liefern, gewiß können auch zufällige Wahrnehmungen uns manche Bereicherung des Wissens bieten, aber alle planmäßige Naturbeobachtung wird von gewissen vorbereitenden Erwägungen und Fragestellungen ausgehen, in besonderem Maße, wenn sie sich des Experi-

ments als Hilfsmittels bedient. Was ist für die Erscheinung wesentlich, was nicht? Wie läßt sie sich in Elemente zerlegen? Wie können durch Variation die einzelnen Bedingungen in ihrem Einfluß auf die Erscheinung festgestellt werden? Wie ist es möglich, diesen Einfluß quantitativ exakt zu bestimmen? Das sind alles Fragen, die Denkarbeit fordern, nicht bloß zu ihrer Beantwortung, sondern auch dazu, daß sie im einzelnen Fall richtig gestellt werden. Nicht minder ist es Sache des Denkens, Hypothesen über den realen Sachverhalt, der dem unmittelbar Wahrgenommenen (den „Erscheinungen") zugrunde liegt, aufzustellen. Solche Hypothesen geben der Beobachtung und dem Experiment Ziel und Richtung und regen uns zum Aufsuchen neuer Tatsachen an, die als Prüfstein der Hypothese dienen sollen.

Eine ähnliche Rolle spielt das Denken in den Geisteswissenschaften. Es genüge hier ein Hinweis auf die Geschichte: Wie muß da durch Denkarbeit das historisch Bedeutsame ausgesondert, Zusammenhang in das Tatsachenmaterial gebracht, durch Vermutung und Kombination der oft trümmerhafte Bestand der Überlieferung ergänzt werden! —

Mit der Unterscheidung zwischen „Erfahrung" und „Denken", wie wir sie bis jetzt zugrunde gelegt haben, kann sich allerdings die wissenschaftliche Psychologie nicht zufrieden geben. Mit beiden Ausdrücken sind Inbegriffe von sehr komplizierten Gebilden und Vorgängen bezeichnet. Die psychologische Analyse sucht sie zu zerlegen, um einen Überblick über die Elemente der Bewußtseinsinhalte zu erlangen. Dabei ergeben sich zwei Hauptklassen solcher Elemente. Die erste bilden die „Empfindungen" und ihre Reproduktionen, d. h. einfache Inhalte anschaulicher Art, wie grün, gelb, bitter, hart, Ton c usw. Während diese im Bewußtsein sozusagen schlicht und einfach da sind, sind die Elemente der zweiten Klasse, die „Akte" oder „Funktionen", diejenigen (unanschaulichen) Momente an den Erlebnissen, vermöge deren wir auf etwas Gegenständliches gerichtet sind, entweder lediglich vorstellend und beurteilend oder zugleich fühlend und wollend.[9]) Bezeichnen wir diese Funktionen, da vermöge ihrer überhaupt erst „Gegenstände" („Objekte") für uns

da sind, als „vergegenständlichend" oder „objektivierend", so enthält offenbar schon jede Wahrnehmung eine solche objektivierende Funktion; denn in ihr „meinen" wir ja etwas Gegenständliches. Lediglich der Umstand, daß dieser Gegenstand sozusagen leibhaftig unserem Bewußtsein gegeben ist, beruht auf den Empfindungen. Zergliedere ich z. B. die Wahrnehmung des vor mir liegenden Blattes, so finde ich als denjenigen einfachen Bestandteil, der sich zunächst am meisten dem Bewußtsein aufdrängt, das Weiß-Moment. Es hat eine gewisse räumliche Ausdehnung und Form, und ich kann es natürlich, räumlich genommen, noch weiter zerlegen, nach seiner Qualität aber, d. h. eben nach seinem spezifischen Charakter als Weiß, ist es einer weiteren Analyse nicht zugänglich, und darum darf es insofern als „einfacher" Inhalt, als Bewußtseinselement bezeichnet werden. Meine Wahrnehmung besteht aber nicht lediglich in dieser Weiß-Empfindung — sie isoliere ich erst in künstlicher Abstraktion —, ich bin vielmehr auch auf einen Gegenstand innerlich gerichtet, eben auf dieses Blatt, das die Eigenschaft hat, weiß zu sein. Wäre das Weiß nicht da, so wäre nichts vorhanden, was ich anschauen könnte: das Etwas, das die Eigenschaft hat, weiß zu sein, kann ich nicht für sich sehen. Und doch denke („meine") ich in dem Blatt nicht lediglich das Weiß, sondern ein (relativ) bleibendes Etwas, das Träger dieser und noch mancher anderen Eigenschaft ist, das auch existiert, wenn ich es nicht wahrnehme und das endlich zu dem ganzen Wirklichkeitszusammenhang gehört. Dieses Etwas ist mir nicht „anschaulich" gegeben, es ist bloß „gedacht", vorausgesetzt, daß ich es in der Abstraktion von dem „Weiß" unterscheide. Oder — um ein anderes Beispiel anzuführen — ich sehe auffallende Tropfen und höre das dadurch verursachte Geräusch: beides ist mir also anschaulich gegeben, aber die „Verursachung" sehe oder höre ich nicht, sie muß ich hinzu „denken".

Die Beispiele zeigen uns auch, daß wir im ausreichenden Einklang mit dem allgemeinen Sprachgebrauch uns befinden, wenn wir die „vergegenständlichenden Akte" als „Denken" bezeichnen. Auch mit Kant befinden wir uns dabei in terminologischer wie sachlicher Übereinstimmung.

So erklärt er z. B.: „Vermittelst der Sinnlichkeit werden uns Gegenstände gegeben, und sie allein liefert uns Anschauungen, durch den Verstand aber werden sie gedacht, und von ihm entspringen Begriffe"; ferner: „durch bloße Anschauung wird gar nichts gedacht, und daß diese Affektion der Sinnlichkeit in mir ist, macht gar keine Beziehung von dergleichen Vorstellung auf irgendein Objekt aus"; endlich: „die Empfindungen der Farben, Töne und Wärme . . . . lassen an sich kein Objekt erkennen". — Demnach ist insofern schon in allen Wahrnehmungen — und Analoges gilt für deren Reproduktionen in der Erinnerung — ein „Denken" enthalten, als sie alle auf etwas „Gegenständliches" gerichtet sind und also der Begriff eines Objektes überhaupt ihnen innewohnt. In dieser Allgemeinheit ist der Objektbegriff freilich nur dann im Bewußtsein, wenn wir lediglich ein ganz unbestimmtes „Etwas" wahrnehmen. Wenn wir dagegen Dinge, Eigenschaften, Zustände, Vorgänge, Beziehungen wahrnehmend erfassen, so spielen dabei schon weniger allgemeine Formen des Gegenstandsbegriffs mit; noch speziellere Begriffe liegen vor, wenn wir z. B. ein Haus, einen Menschen usw. als Haus, als Menschen oder als diese bestimmte Person erkennen. Auch ganze „Urteile" sind Wahrnehmungen immanent; denn man kann nicht bloß einzelne Dinge und Vorgänge usw., sondern auch ganze Sachverhalte wahrnehmen, z. B., daß das Barometer gefallen ist.

In noch höherem Maße zeigt sich der Anteil des „Denkens" an der „Erfahrung", wenn man diesen Terminus nicht sowohl auf die Wahrnehmungen von einzelnen Dingen, Vorgängen und Sachverhalten bezieht, sondern auf die allgemeinen Urteile, die auf Grund solcher Wahrnehmungen gefällt werden, also auf das Wissen, das wir den Wahrnehmungen verdanken. So ist es eine „Erfahrung", daß Wasser bei einer bestimmten Temperatur gefriert; oder daß im Frühjahr die Bäume ausschlagen.

So erweist sich uns das, was wir vorhin vorläufig und summarisch als „Erfahrung" bezeichneten, als ein Zusammengesetztes aus anschaulichen und unanschaulichen Elementen, aus Empfindungen (und ihren Repro-

duktionen) und objektivierenden Funktionen. Aber auch das, was wir früher „Denken" nannten, besteht nicht lediglich aus unanschaulichen Funktionen. Auch beim stillen Nachdenken spielen Empfindungen (vielfach in reproduzierter Form) eine Rolle: aus solchen bestehen ja die Worte, in die wir in der Regel auch beim einsamen Überlegen und Sinnen unsere Gedanken kleiden: mögen es nun optische oder akustische Wortvorstellungen sein oder mögen infolge leichter Innervationen unserer Sprachmuskeln Bewegungsempfindungen entstehen. Dazu kommt nun noch, daß vielfach anschauliche Sachvorstellungen unser Denken begleiten, ja bisweilen unentbehrlich für seinen Fortgang sind. Ob es überhaupt ein Denken gibt, bei dem weder Worte noch Sachvorstellungen vorhanden sind, bei dem also die anschaulichen Elemente völlig fehlen, das darf zurzeit mindestens als eine offene Frage bezeichnet werden.

Das Ergebnis unserer genaueren Analyse ist also, daß „Erfahrung" und „Denken" in dem Sinne, wie wir sie zu Beginn dieser Erörterungen faßten und wie sie in der Philosophie auch meist gefaßt werden, nicht zwei in der Psychologie brauchbare Klassenbegriffe darstellen. Aber vielleicht wird man es ratsam finden, daß wir die Begriffe „Empfindungen" und „Funktionen" dafür einsetzen. Indessen ist das in der Frage nach dem Ursprung der Erkenntnis, die uns hier beschäftigt, jedenfalls nicht in dem Sinne angängig, daß wir darunter selbständige Erkenntnisquellen verstehen. Nur durch isolierende Abstraktion sind wir ja zu diesen beiden Klassen von Elementen gelangt, und in allen Erlebnissen des Erkennens — abgesehen von seltenen, und dazu noch umstrittenen Ausnahmefällen — sind Bestandteile der beiden Arten vertreten.

Wenn wir also die von Rationalismus und Empirismus einseitig bewerteten Erkenntnisquellen „Denken" und „Erfahrung" in psychologischer Bedeutung auffassen, so löst sich uns bei schärferer Analyse der vermeintliche Gegensatz auf, und an seine Stelle tritt die Unterscheidung zweier Arten psychischer Elemente, die durchgehends beim Erkennen zusammenwirken, mag auch bald die eine, bald die andere Art überwiegen.

3. Der Erkenntnisursprung im logisch-erkenntnistheoretischen Sinne.

Wie wir bereits früher sahen, kann noch in anderem Sinne vom „Ursprung“ der menschlichen Erkenntnis geredet werden. Um diesen zweiten Sinn im Unterschied vom psychologischen klar zu stellen, betrachten wir ein einfaches Beispiel. Wenn ein Kind bei der Wahrnehmung von zwei Reihen Nüssen, Äpfeln oder Kugeln einer Rechenmaschine zu der Erkenntnis gelangt, daß $6 + 6 = 12$ ist, so ist es auf dem Wege der Erfahrung zu dieser Einsicht gekommen. Es kann dieser Satz auch von ihm so erworben werden, daß es ihn einfach seinem Lehrer oder seinem Rechenbuch glaubt und sich einprägt. Das sind Unterschiede, die den Psychologen interessieren, der etwa die Entwicklung mathematischen Wissens und der Rechenfähigkeit im Kinde genetisch verfolgt.

In eine ganz andere Betrachtungsweise führt uns dagegen die Frage hinein, worauf die Geltung des Satzes $6 + 6 = 12$ beruht, welches — in diesem anderen Sinne — der „Ursprung“ dieser Erkenntnis ist. Hierbei wird der Satz (von denkenden Individuen losgelöst) in der Weise aufgefaßt, wie wir sie als die „logische“ kennen gelernt haben, und die Fragestellung erfolgt aus erkenntnistheoretischem Interesse. Die psychologisch-genetische Analyse ergibt uns dafür keine Aufschlüsse; denn augenscheinlich ruht die Geltung des Satzes nicht darauf, daß eine Anzahl Dinge wahrgenommen wird, oder daß dieser oder jener Mensch ihn gesagt hat, oder daß er in einem bestimmten Buche steht; sie ist vielmehr darin begründet, daß wir bestimmte Begriffe geschaffen haben, zu deren Bezeichnung die Ziffern und Operationszeichen, wie +, —, dienen, und daß wir mit diesen Begriffen bestimmte Kombinationen vornehmen, die uns die zwischen ihnen bestehenden Verhältnisse erkennen lassen. Die dabei sich ergebenden Sätze ruhen im letzten Grunde auf jenen von uns geschaffenen Begriffen; sie sind insofern „denknotwendig“; denn wollten wir sie nicht anerkennen, so müßten wir jenen Begriffen und damit uns selbst widersprechen. Darum gelten auch solche Sätze a priori, d. h. unabhängig

von der Erfahrung. Um die Gültigkeit des Satzes $6+6=12$ zu stützen, brauchen wir nicht erst die Erfahrung zu befragen, vielmehr wissen wir von vornherein, daß in allen Fällen, wo wir 2 Gruppen von je 6 Dingen wahrnehmen, 12 Dinge vorhanden sind, und wenn man Arithmetik auf „Zählerfahrungen", Geometrie auf „Meßerfahrungen" gründen will, so ist dies nur wieder eine Verwechslung der logisch-erkenntnistheoretischen Frage nach dem Grunde der Geltung mit der psychologisch-genetischen nach dem Erkenntniserwerb der Individuen.

Noch ein weiteres Beispiel sei in Kürze vorgeführt. Es kann mir an einer bestimmten Schlußfolgerung, die ich höre oder lese, einleuchten, daß aus Prämissen von der Form: Alle M sind P; alle S sind M folgt: alle S sind P, aber die Geltung dieser Schlußform ruht für mich nicht auf dieser Erfahrung, sondern ist im Verhältnis der Denkinhalte selbst begründet.

Faßt man nun die Frage nach dem „Ursprung" der Erkenntnis im logisch-erkenntnistheoretischen Sinn, so können wir mit gutem Grund „Denken" und „Erfahrung" als zwei verschiedene Erkenntnisquellen bezeichnen. Auf eine psychologische Analyse der Denk- und Erfahrungs- (bzw. Wahrnehmungs-)vorgänge kommt es in diesem Falle gar nicht an. Im „Denken" haben dann diejenigen Sätze ihren „Ursprung", die man bloß zu verstehen, also zu denken braucht, um sie als gültig anzuerkennen, oder — anders ausgedrückt — deren Ungültigkeit uns undenkbar erscheint. Dabei ist die Notwendigkeit oder Unmöglichkeit des Denkens, die wir solchen Sätzen gegenüber erleben, keine blinde, kein von irgendeiner geheimnisvollen Macht auf uns ausgeübter Zwang, sondern etwas ganz Einleuchtendes, Klares, Evidentes, mit den Denkinhalten selbst Gegebenes. Solche Sätze bedürfen darum auch nicht erst der Ableitung aus der Erfahrung oder der Bestätigung durch diese, sie gelten vielmehr unabhängig von ihr, also a priori. Ihren „Ursprung" in der Erfahrung haben dagegen diejenigen Sätze, die wir deshalb als gültig anerkennen, weil wir oder andere einen bestimmten Sachverhalt wahrnehmen oder wahrgenommen haben; sie gelten also auf Grund der Erfahrung, also a posteriori.

Leibniz hat bereits für die beiden großen Klassen, in die sich so die Urteile ihrer Geltung nach zerlegen lassen, die bezeichnenden Ausdrücke vérités de raison und vérités de fait („Vernunftwahrheiten“ und „rein tatsächliche Wahrheiten“) geprägt.

Aus Sätzen der ersten Art, die also a priori gelten, bestehen die sog. Ideal-(oder Formal-)wissenschaften, wie reine Mathematik und reine Logik. In ihnen sind die Gegenstände bloß gedachte, „ideale“, und ihre Sätze gestatten zugleich wegen ihres formalen Charakters eine Anwendung auf sehr verschiedene Materien. Da wir diese idealen Gebilde, wie Zahlengrößen, geometrische Figuren, Wort- und Satzbedeutungen, selbst schaffen, und da wir bei allem Operieren damit die einmal geschaffenen Gebilde in strenger Identität festhalten, so können wir auch die mannigfachsten Verhältnisse zwischen ihnen erkennen, und so zahllose Sätze aufstellen und Folgerungen ziehen, die lediglich in diesen Denkinhalten selbst begründet sind, die darum auch a priori gelten und deren Bestätigung oder Widerlegung von der Erfahrung zu erwarten, sinnlos wäre.

In den Realwissenschaften dagegen, wo wir — nach der gewöhnlichen Auffassung wenigstens — eine vom Subjekt verschiedene Realität zu bestimmen suchen, können wir keine allgemeingültigen Sätze a priori aufstellen, hier gelangen wir günstigstenfalls zu empirisch-allgemeingültigen Sätzen, deren Geltung auf Erfahrung ruht und nur so weit reicht, als die Erfahrung sie bestätigt. Denn woher sollte man etwas über eine solche von uns unabhängig existierende Wirklichkeit wissen, es sei denn aus der Erfahrung?

Wenn man innerhalb der Realwissenschaften zwischen „Gesetzen“ und „Tatsachen“ unterscheidet, so gehören doch beide zu den vérités de fait. Daß Körper ohne Unterlage fallen, ist ebenso etwas Faktisches, wie daß die Entfernung des Mondes vom Erdmittelpunkt etwa 60 Erdhalbmesser beträgt. Nur wird in der Formulierung der Gesetze lediglich das Allgemeine beachtet und auf das einzelne Faktum keine Rücksicht genommen. Daß überhaupt Naturgesetze gelten, ist selbst etwas bloß Tatsächliches, nichts a priori Feststehendes; ebenso daß es eine

reale Welt gibt, in der sich die Vorgänge den Naturgesetzen entsprechend abspielen.

Wenn nun aber aus solchen Naturgesetzen für zukünftige Fälle, von denen wir noch keine Erfahrung haben können, also a priori, gewisse Folgerungen gezogen werden, so gelten diese doch nicht a priori im eigentlichen und strengen Sinne; denn die Sätze selbst, in denen wir die sog. Naturgesetze aussprechen, ruhen ja lediglich auf der Erfahrung; ihnen fehlt gerade das spezifische Merkmal, das die wirklich a priori geltenden Sätze charakterisiert: die Denkunmöglichkeit des Gegenteils. Auch ein in zahllosen Fällen bewährtes Naturgesetz bleibt vérité de fait; es leugnen, schließt keinen Selbstwiderspruch, keine logische Absurdität ein.

So behält hinsichtlich der Formalwissenschaften der Rationalismus recht: ihre Sätze gelten wirklich in strengem Sinne a priori, sie haben also ihren „Ursprung" im „Denken", in der „Vernunft". Hinsichtlich der Realwissenschaften aber behauptet der Empirismus das Feld: hier ist die „Erfahrung" die Quelle der Erkenntnis; diese gilt also a posteriori. Jene Sätze aber, die wir auf Grund der seitherigen Erfahrung über den zukünftigen Verlauf der Dinge aufstellen, sollte man überhaupt nicht als a priori geltende bezeichnen, da hierdurch der eigentliche Sinn dieses Begriffes getrübt wird.

Damit soll freilich nicht gesagt sein, daß dem Begriff „a priori" für die Erfahrung selbst und den auf ihr ruhenden Realwissenschaften keinerlei Bedeutung zukäme. Allerdings müssen wir dabei den Inhalt dieses Begriffes wesentlich anders fassen als in unseren seitherigen Betrachtungen. Was in ihnen a priori gilt, waren Sätze, ja ganze Disziplinen (die Formalwissenschaften), also jedenfalls in sich vollständige Erkenntnisse. Nun aber handelt es sich darum, apriorische Faktoren in den Erfahrungswissenschaften aufzuweisen: Erkenntnisfaktoren, nicht Erkenntnisse, also Begriffe und Sätze, die nicht schon für sich eine Erkenntnis (der Realität) enthalten, aber die unentbehrliche Komponenten in der Erfahrungserkenntnis darstellen. Als a priori bezeichnet man nämlich hier, was die Erfahrung selbst bedingt, ermöglicht.

Ein Beispiel wird die Sache verdeutlichen. Damit Veränderungen für uns begreiflich werden, müssen wir sie auf ihre Ursachen zurückführen. Wir setzen darum a priori voraus, daß jede Veränderung ihre Ursache habe. Dieser Satz gilt in seiner Allgemeinheit nicht etwa auf Grund der Erfahrung (a posteriori); denn dann müßten wir seine Gültigkeit schon an allen überhaupt möglichen Erfahrungen erprobt haben. Freilich brauchen wir anderseits auch nicht zu fürchten, er könne von der ersten besten Erfahrung widerlegt werden. Wenn wir nämlich zu einer Veränderung keine Ursache auffinden könnten, so würden wir uns nicht damit zufrieden geben, daß sie ursachlos sei, sondern wir würden annehmen, daß uns die Ursache vorläufig noch unbekannt sei. Insofern gilt also der Satz unabhängig von der Erfahrung (a priori), aber er steht doch anderseits in engster Beziehung zu ihr, er ist sozusagen nur für sie da. Erst dadurch nämlich, daß wir die Voraussetzung machen, daß er schlechthin gültig sei, gelangen wir dazu, eine wissenschaftliche Erkenntnis von den Veränderungen zu gewinnen. Er ermöglicht also an seinem Teil Erfahrung; er ist eine „Bedingung möglicher Erfahrung". Wir müssen dabei freilich den Begriff der Erfahrung in dem etwas engeren Sinne der „wissenschaftlichen" Erfahrungserkenntnis nehmen, nicht in dem ungenauen, in dem er bloß unsere Wahrnehmungen und etwa noch das darauf beruhende Wissen zusammenfaßt, denn „wahrnehmen" können wir allerdings ursachlose Veränderungen und insofern auch von diesen „Erfahrung" haben.

Wenn wir aber in dieser Weise den Kausalsatz als apriorische Bedingung der Erfahrung ansehen können, so gilt er doch nicht genau in dem Sinne a priori wie etwa Sätze der reinen Mathematik und Logik. Er ist nämlich nicht wie diese denknotwendig, so daß seine Leugnung einen Widerspruch in sich schlösse. Der Begriff der „Veränderung" nämlich enthält den Begriff der „Ursache" noch nicht in sich, so daß wir dem Inhalt dieses Begriffs widersprächen, wenn wir von einer Veränderung aussagten, daß sie keine Ursache habe. Nur würden wir freilich von einer solchen Veränderung keine wissenschaftliche Erkenntnis gewinnen können, sie wäre

uns das reine Wunder, ihr gegenüber stände uns sozusagen der Verstand still. Aber daß alles Existierende uns begreiflich sein müsse, ist selbst kein denknotwendiger Satz, es ist das ebenfalls nur eine Voraussetzung, und somit kommt auch dem Kausalsatz nur der erkenntnistheoretische Wert einer Voraussetzung zu.

Auch dadurch unterscheidet er sich von den mathematischen und logischen Sätzen, als diese in sich vollständige und vollgültige Erkenntnisse darstellen — natürlich Erkenntnisse von der Art, wie sie überhaupt in den Idealwissenschaften enthalten sind, d. h. Erkenntnisse von bloß gedachten Gegenständen. Der Kausalsatz dagegen steht nicht einfach in der Reihe der Erfahrungserkenntnisse. Daß Reibung Erwärmung verursacht, ist eine solche Erfahrungserkenntnis. Auch wenn dieser Satz nicht gälte, so könnten die Menschen doch wissenschaftliche Erfahrung besitzen. Daß dagegen jede Veränderung ihre Ursache habe, ist eine Voraussetzung allgemeinster Art, von deren Gültigkeit es überhaupt abhängt, ob wir Erfahrungskenntnis haben oder nicht. Auch sagt uns der Satz bei keiner bestimmten Veränderung, welches die Ursache sei, er gibt uns nur die Anweisung, nach einer solchen zu suchen, und verleiht uns die Zuversicht, daß sie auch zu finden sei. Er steht also in dem Verhältnis logischer Priorität zu den empirischen Sätzen mit bestimmterem Inhalt, und somit darf gesagt werden: er gilt im Vergleich zu ihnen a priori, wenn auch dieser Begriff des a priori wohl zu unterscheiden ist von demjenigen der Formalwissenschaften.

Kant ist es gewesen, der dem Empirismus gegenüber die Bedeutung der apriorischen Faktoren für die Erfahrungserkenntnis selbst (als „Bedingungen möglicher Erfahrung") aufgewiesen hat (wenn auch nicht ganz in dem eben dargelegten Sinne). Er hat Raum, Zeit, die zwölf Kategorien (Substanz, Kausalität usw.) und die sie enthaltenden Grundsätze als a priori geltend bezeichnet. Er hat aber die Unterscheidung von zwei Arten apriorischer Geltung, zu der wir uns genötigt sahen, nicht, oder wenigstens nicht klar vollzogen, und so ist es bei ihm auch nicht zu einer reinlichen Trennung von Formal- und Realwissenschaften gekommen. Er hat außerdem unter

den Realwissenschaften lediglich die mathematische Naturwissenschaft auf ihre apriorischen Faktoren untersucht. Aber die von ihm aufgeworfene Frage nach dem a priori hat eine darüber hinausgehende Bedeutung. Es ist eine wichtige Aufgabe der Erkenntnistheorie, für alle Ideal- und Realwissenschaften festzustellen, welche Begriffe und Sätze für sie a priori gelten, in dem Sinne, daß sie diese Disziplinen überhaupt erst ermöglichen. Die Erfahrung behält deshalb doch ihr Recht, sie ist die Quelle für allen Stoff unserer Realwissenschaften. Aber daß wir überhaupt Erfahrungssätze aufstellen können, die für diese oder jene Wissenschaft bedeutsam sind, dazu bedarf es (wie wir schon in Kapitel I 1. sahen) bestimmter Gesichtspunkte, bestimmter Fragestellungen, bestimmter Voraussetzungen. Diese stehen im Verhältnis logischer Priorität zu den Einzelsätzen der Wissenschaften und gelten insofern a priori — zwar nicht absolut a priori, aber doch relativ, nämlich im Verhältnis zu den eigentlichen Erfahrungssätzen. Auch stellen sie nicht selbst Erkenntnisse dar, sondern sie dienen lediglich dazu, Erfahrungserkenntnis zu ermöglichen, und in der Wechselwirkung mit der fortschreitenden Erfahrung können sie ausgestaltet und erweitert, aber auch modifiziert und aufgegeben werden.

4. Die Möglichkeit der Metaphysik.

Während es dem Geiste des Rationalismus entsprach, daß Kant die Bedeutung der apriorischen Faktoren für die Erfahrungserkenntnis enthüllte, so war es nun anderseits im Sinne des Empirismus, daß er diese Bedeutung zugleich auf den Bereich der Erfahrung einschränkte und damit eine apriorische Metaphysik für unmöglich erklärte. Und dieser seiner Ansicht werden wir beipflichten müssen. Wir fassen dabei die Metaphysik als eine Realwissenschaft und zwar als diejenige, deren Ziel es ist, die von uns unabhängig bestehende Wirklichkeit nach ihrem Grundbestand zu erfassen, auch sofern er der unmittelbaren Erfahrung entzogen, ihr transzendent ist. Eine solche Metaphysik kann augenscheinlich nicht apriorisch sein, weder im ersten noch in dem zweiten

Sinne dieses Begriffes. Im ersten Fall müßte sie ja aus Begriffen und Sätzen bestehen, die zwar denknotwendig wären, die aber auch nur für gedachte Gegenstände Geltung beanspruchen könnten; sie wäre dann keine Realwissenschaft. Im zweiten Falle würde sie keine wirklichen, inhaltlich bestimmten Erkenntnisse enthalten, sondern nur Bedingungen zu solchen Erkenntnissen, gewissermaßen leere Formen, die erst der Ausfüllung bedürften; sie wäre dann überhaupt keine Wissenschaft.

Doch muß hier einer Begriffsverwechslung vorgebeugt werden. Man kann nämlich auch die Wissenschaft, die den apriorischen Gehalt der Einzelwissenschaften untersucht, als „Metaphysik" bezeichnen; auch Kant gebraucht den Namen in dieser Bedeutung. Dann aber ist Metaphysik ein Teil der Erkenntnistheorie; ihr Gegenstand ist nicht das Seiende, nicht die Realität nach ihrem tiefsten Wesen, sondern das menschliche Erkennen und speziell die diesem innewohnenden apriorischen Faktoren. Metaphysik in diesem Sinne hat natürlich Kant nicht für unmöglich erklärt; ja, er hat es als sein eigentliches Lebenswerk angesehen, diese Metaphysik zu schaffen. Was er für unmöglich erklärt, ist Metaphysik als Realwissenschaft, als angebliche theoretische Erkenntnis des Transzendenten.

Um aber diese Verwerfung der transzendenten Metaphysik richtig zu würdigen, ist wohl zu beachten: sie bezieht sich im Grunde nur auf eine bestimmte Methode, diese Metaphysik aufzubauen, nämlich die apriorische, wie sie am reinsten wohl von Spinoza angewendet wurde.[10]) Und in der Tat, diese Methode wird gegenüber Kants Kritik nicht zu retten sein. Anders aber steht es mit den Versuchen auf empirischem Wege, eine Metaphysik des Transzendenten zu begründen. Es wird sich uns im weiteren Verlauf unserer Betrachtungen zeigen, daß schon die Realwissenschaften in hypothetischer Weise über das unmittelbar Wahrgenommene, also über die Erfahrung im strengen Sinne, vordringen dadurch, daß sie Realitäten als existierend annehmen und in ihrer Beschaffenheit zu bestimmen suchen, die nicht selbst wahrnehmbar sind. Es ist nun sehr wohl eine Wissenschaft denkbar, die sich auf den einzelnen Realwissenschaften aufbaut und die

durch zusammenfassende Bearbeitung ihrer allgemeinsten Ergebnisse noch etwas weiter in der Erkenntnis der Wirklichkeit vorzudringen sucht. Sie würde keine prinzipiell andere Methode anwenden, als die empirische, die sich in den Realwissenschaften bewährt hat, nur würde sie vor allem jene Probleme zu bearbeiten haben, die nicht innerhalb des Rahmens von Einzelwissenschaften erledigt werden können. Eine solche empirische Metaphysik erscheint durchaus als möglich — auch nach Kants Kritik.

4. Kapitel.

Naiver und kritischer Realismus.

1. Die erkenntnistheoretische Naivität als Standpunkt des praktischen Lebens.

Als bedeutsamer Unterschied unter den Wissenschaftsgruppen ist uns bereits wiederholt der zwischen Ideal- und Realwissenschaften entgegengetreten. Wir haben ihre Eigenart im Anschluß an die gewöhnliche Auffassung vorläufig in der Weise bestimmt, daß die ersteren mit nur gedachten Objekten sich beschäftigen, während die letzteren eine vom Bewußtsein unabhängige Realität[11]) zu erkennen suchen. Aber läßt sich diese Auffassung der Realwissenschaften auch gegenüber einer kritischen Prüfung aufrecht erhalten? Ist die Außenwelt (worunter wir hier auch unsere Mitmenschen, ja unseren eignen Leib einbegreifen) eine unabhängig von uns (genauer: von unserem Bewußtsein) existierende Wirklichkeit, und wenn sie dies ist, inwiefern kann da von ihrer Erkenntnis die Rede sein?

Zum Ausgangspunkt unserer Behandlung dieser Frage wählen wir wohl am besten diejenige Auffassung der Außenwelt, die aller erkenntnistheoretischen Reflexion vorangeht und die man darum als die „naive" bezeichnen kann. Dabei ist nicht etwa der Standpunkt des primitiven Menschen auf niederster Kulturstufe[12]) und die bei ihm

vorherrschende personifizierende Auffassung der Umwelt gemeint, in der die Natur belebt oder von beseelten Wesen durchwaltet erscheint. Wir denken hier vielmehr an die Auffassung des erwachsenen Kulturmenschen, der aber noch nicht über die Erkenntnis zu reflektieren begonnen hat. Nun wird freilich ein solcher selbst nicht in der Lage sein, die Eigenart seines erkennenden Verhaltens zu charakterisieren, weil er sich dieser überhaupt noch nicht bewußt geworden ist. Die eigne Naivetät vermag der Naive selbst nicht zu schildern. Das naive Erkennen kann also nur der darstellen, der in die Erkenntnistheorie schon einigermaßen eingedrungen ist. Aber er hat sich dabei zu hüten, daß er nicht Ansichten einzelner erkenntnistheoretischer Richtungen oder die bestimmte Betrachtungsweise einzelner Wissenschaften, wie der Naturwissenschaft oder Psychologie, ohne weiteres in die naive Erkenntnisweise hineinträgt. Der Erkenntnistheoretiker wird am besten so vorgehen, daß er sich fragt, inwiefern in der Reflexion über das Erkennen oder im Studium der erkenntnistheoretischen Literatur ihm Gedanken aufgegangen und Auffassungen entgegengetreten sind, die ihm neu, ja überraschend und verwunderlich vorkamen. Daraus kann er erschließen, welches die bei ihm bis dahin vorhandene naive Anschauung war; denn diese verrät sich ja in solchem Staunen.

Allerdings wird eine solche Aufdeckung des naiven Bewußtseins (soweit sie überhaupt gelingt) zunächst nur für die eigne Person des Erkenntnistheoretikers Geltung haben, nur seine eigne naive Auffassung wird sie enthüllen. Es kann jedoch in verschiedener Weise geprüft werden, inwieweit ihr auch allgemeinere Geltung zukommt. Man kann zunächst an solche Philosophen sich halten, die — wenigstens verglichen mit späteren — einen naiven Standpunkt des Erkennens vertreten. In diesem Sinne darf unter den großen griechischen Philosophen vor allem Aristoteles (384—322) als Repräsentant eines naiven Standpunkts angesehen werden — besonders im Vergleich mit Kant; denn gewisse erkenntnistheoretische Reflexionen fehlen auch bei ihm nicht.[15]) Wir haben aber noch eine andere, näherliegende Erkenntnisquelle. Es ist unser praktisches Verhalten, das —

trotz aller erkenntnistheoretischen Reflexion — im wesentlichen ungeändert bleibt, und das wir auch bei unseren Mitmenschen wiederfinden. In diesem Verhalten, wie auch vielfach in geläufigen Redeweisen, spiegelt sich das naive Erkennen deutlich ab. — Daß wir Menschen überhaupt Erkenntnisse gewinnen können und Erkenntnisse besitzen, das bildet (wie wir schon zu Beginn des II. Kapitels betonten) die allgemeinste Voraussetzung unserer Untersuchungen. Nun besteht aber keine unüberbrückbare Kluft zwischen dem vorwissenschaftlichen und dem wissenschaftlichen Erkennen. Wir finden vielmehr in allen Einzelwissenschaften eine große Zahl von Forschern erfolgreich tätig, die über die Erkenntnis selbst keine systematische Reflexion angestellt haben. Wenn wir deren Verhalten als erkenntnistheoretisch-„naiv" bezeichnen, so liegt dieser Benennung jede geringschätzige Nebenbedeutung fern. Es gibt zwar Erkenntnistheoretiker, die von der Höhe ihres Standpunkts auf solche Naivität nur mit Verachtung herabsehen. Aber das darf uns nicht hindern, zumal in einer einführenden Schrift, den Ausgangspunkt auf dem Boden zu suchen, auf dem wir zunächst alle stehen und uns sicher bewegen. Sollten wir aber im Verlauf unserer Erwägungen durch einleuchtende Gründe bestimmt werden, unsere ursprüngliche Auffassung zu ändern, so wollen wir dies nur soweit tun, als es sachlich geboten erscheint. Zunächst aber ist es erforderlich, daß wir uns den naiven Begriff des Erkennens selbst möglichst vielseitig zum Bewußtsein bringen.

2. Der naive Realismus[11]).

Als „Realismus" bezeichnet man diese ursprüngliche Auffassungsweise, weil wir uns dabei einer wirklichen, einer „realen" Welt gegenüber wissen. Diese Welt besteht aus zahllosen Dingen, die gewisse Eigenschaften besitzen und in bestimmten Beziehungen stehen. In ihr spielen sich Vorgänge ab, die ihre Ursachen und Wirkungen haben. Diese Welt ist uns mit unseren Mitmenschen gemeinsam; freilich können diese auch selbst zu ihr gerechnet werden. Es liegt mir in meinem praktischen Verhalten völlig fern, daran zu zweifeln, daß

diese Welt und diese Mitmenschen genau so wirklich sind, wie ich selbst. Zwischen „Wirklichem“ und „bloß Vorgestelltem“ besteht für mich ein unaufhebbarer Unterschied. Ich kann mir manches in der Phantasie vorstellen, aber das bleibt vom Wirklichen geradeso scharf geschieden, wie das, was ich im Traum erlebe. Bin ich aber ausnahmsweise einmal zweifelhaft, ob das, was ich zu hören oder zu sehen glaube, nicht etwa „Einbildung“ ist, oder bin ich darüber unsicher, was es ist, so gehe ich an das Ding heran, um es zu betasten, oder ich befrage andere. Solche vereinzelte Fälle der Unsicherheit oder auch des Irrtums können meine Überzeugung, daß ich es mit einer wirklichen Welt zu tun habe, nicht im geringsten stören.

Diese Welt nehme ich mit meinen Sinnen wahr, und zwar so, wie sie ist. Die mit Auge, Ohr und andern Sinneswerkzeugen wahrgenommenen Eigenschaften werden den Dingen selbst zugeschrieben: die Dinge haben diese bestimmte Größe, Gestalt, Schwere, Farbe, Härte oder Weichheit. Auch ihr Geschmack und ihre Temperatur erscheinen als an ihnen haftend oder von ihnen ausgehend und ausstrahlend, ähnlich wie Schall und Duft von ihnen herkommt. Was da von ihnen ausgeht, das bleibt unbestimmt. Daß der Himmel da droben nicht blau, die Wiese hier nicht grün, sondern daß „blau“ und „grün“ nur Empfindungen „in mir“ sein sollen, derartiges erscheint dem Naiven höchst verwunderlich. Empfindungen oder überhaupt Wahrnehmungsinhalte, als dem Bewußtsein angehörig, von den wahrgenommenen Dingen zu unterscheiden, liegt ihm ganz fern. Die Dinge sind eben einfach für ihn da, und zwar die Dinge selbst, sozusagen in eigner Person. Und zwar sind sie an der Stelle, wo er sie wahrnimmt: der rufende Kuckuck hier rechts hinter ihm; das Häuschen dort, fern am Walde. Daß Empfindungen etwa aus dem Kopf „hinausprojiziert“ werden, davon weiß der Naive nicht das geringste — sowenig er sich bei seinen Wahrnehmungen irgendwelcher Vorgänge im Gehirn bewußt ist.

Und nicht bloß auf äußere Dinge und ihre Eigenschaften, sondern auch auf den Zusammenhang von Ursache und Wirkung erstreckt sich nach der Auffassung

des naiven Realisten unmittelbar die Wahrnehmung. Wir nehmen direkt wahr, daß es das Vorüberfahren eines Wagens ist, das jenes Geräusch bewirkt, oder daß der Wind die Zweige bewegt, oder dieser Stich Schmerz verursacht.

Auch Seelisches glaubt man unmittelbar wahrzunehmen — nicht in allen Fällen freilich: man weiß wohl, daß Menschen „sich verstellen“, daß sie ihre wirklichen Gedanken und Gefühle verhehlen können; daß man niemand „ins Herz zu sehen“ vermag. Aber im allgemeinen „sieht“ man doch jemand unmittelbar seinen Ärger, seine Freude oder Verstimmung „an“, man kann ihm diesen oder jenen Wunsch „an den Augen ablesen“; man hört die Worte der anderen nicht bloß als leere Wortklänge, sondern man vernimmt unmittelbar die in den Worten ausgedrückten Gedanken. Ihre Fragen und Erwiderungen, ihre Wünsche und Ermahnungen, ihre Versprechungen und Verbote sind geradeso unmittelbar für uns wahrnehmbar, wie ihre Gestalt und Bewegungen. Daß wir die Menschen etwa nur als Körper wahrnähmen, und daß wie alles Seelische erst durch „Introjektion“ in sie hineinverlegten — dieser Gedanke liegt ganz außerhalb des Gesichtskreises des Naiven. Daß unsere Wahrnehmung des Seelenlebens unserer Mitmenschen meist nicht ein kühl theoretisches ist, sondern sich mit Gefühlen und Willensregungen, mit Freude und Trauer, Zustimmung und Ablehnung, Furcht und Hoffnung, Begehren und Verabscheuen aufs innigste verquickt, sei nur beiläufig erwähnt.

Ganz realistisch ist auch unsere Überzeugung davon, daß den seelischen Vorgängen und geistigen Betätigungen der Menschen gewisse bleibende Anlagen des Charakters und Fähigkeiten des Geistes zugrunde liegen, die auch da sind, wenn sie sich nicht gerade betätigen und wenn niemand sie bemerkt.

Auch bei den Dingen im Raume wird die Existenz nicht mit dem Wahrgenommenwerden gleichgesetzt. Die Dinge sind auch da, wenn ich sie nicht wahrnehme, oder wenn sie überhaupt niemand wahrnimmt. Ebenso geht alles Geschehen ruhig weiter, ganz unabhängig davon, ob es jemand wahrnimmt oder nicht. Auch über den

Eistriften der Polarregion, wohin vielleicht gerade kein Auge blickt, steht die Sonne hellstrahlend am blauen Himmel, der Schnee glänzt weiß, kalt ist die Luft, und die Stürme brausen. Das Wahrnehmen gilt eben als ein Erfassen der Dinge, das deren Existenz voraussetzt und das an ihrem Dasein und an ihrer Beschaffenheit nichts ändert.

Ebenso ist der Naive überzeugt, daß die Dinge in ihrem Bestand und in ihren Eigenschaften nicht verändert sind, wenn etwa die Wahrnehmung durch bestimmte Umstände verändert oder beeinträchtigt ist. In der Ferne sehen die Menschen und Dinge ganz klein aus; bei trübem oder nebligem Wetter gewährt dieselbe Landschaft einen ganz anderen Anblick als bei klarer Luft und heiterem Himmel; bei Nacht sind „alle Kühe schwarz" oder „alle Katzen grau"; aber das soll nicht eigentlich besagen, daß die Dinge im Dunkeln ihre Farben tatsächlich verlieren, man „sieht" sie nur nicht: mein hellgrauer Rock bleibt hellgrau, wenn er auch im Schrank hängt, wo kein Licht an ihn dringt. Wenn man Schnupfen hat, riecht und schmeckt man die Speisen nicht wie sonst, aber ihren Geruch und Geschmack haben sie doch. Wer scharf sieht und hört, der nimmt mehr wahr, und wenn wir unsere Sinne mit Mikroskop und Teleskop und anderen Hilfsmitteln unterstützen, so können wir noch gar manches an den Dingen bemerken, was uns andernfalls entgeht, denn die Dinge sind in ihrem Bestand reicher als unsere Wahrnehmungen und bieten so unserer genaueren Erforschung immer weitere Aufgaben. Wer anderseits taub ist oder blind, der hört und sieht eben nichts, aber Farben und Töne sind doch da. — Obwohl derartige Erfahrungen bei genauerer Erwägung zeigen würden, wie das, was wir wahrnehmen, von den Umständen und insbesondere von dem Zustand des Subjekts und seiner Sinnesorgane abhängt, so bleibt deshalb doch der naive Realismus bei der allgemeinen Auffassung, daß das Wahrnehmen ein sozusagen passives Abspiegeln der Dinge und ihrer Eigenschaften ist, und daß diese, so wie sie an sich sind, von uns erfaßt werden. Ein konsequentes Nachdenken über rein theoretische Fragen ist eben nicht Sache des praktisch sich betätigenden Menschen.

Nicht nur beim Wahrnehmen treten wir nach der Überzeugung des Naiven in unmittelbare Berührung mit der Wirklichkeit, sondern auch in unserem Denken und Wissen erfassen wir Wirkliches. Der Tisch im Nebenzimmer, an den ich jetzt denke, ist genau so wirklich, wie der, an dem ich jetzt arbeite, und die ganze Welt, von der ich bloß weiß, ist ebenso wirklich wie der winzige Ausschnitt von ihr, den ich in diesem Moment überblicke. Der Brief, den ich vor drei Wochen empfing, bestimmt mich, jetzt zu antworten, wie die Reise, die ich für morgen vorhabe, mich veranlaßt, nachher meinen Koffer zu packen. Vergangenes wie Zukünftiges gehört so zu der Wirklichkeit, von der ich weiß, und die mich in meinem Handeln bestimmt. Vielleicht nenne ich bei genauer Redeweise das Vergangene „nicht mehr wirklich" und das Zukünftige „noch nicht wirklich", aber beides glaube ich doch in meinem Denken unmittelbar zu erfassen wie das, was in der Gegenwart existiert; ich unterscheide nicht zwischen meinem jetzt erlebten Gedanken und dem darin gemeinten Ding oder Vorgang in Vergangenheit und Zukunft. Denken oder Erinnerung als vermittelnder Prozeß kommen mir hier sowenig besonders zum Bewußtsein, wie die Wahrnehmung sich vom wahrgenommenen Ding als ein besonderer Bewußtseinsinhalt abhebt. Jener stimmungsvolle Sonnenuntergang, den ich vor acht Tagen erlebte, steht mir jetzt unmittelbar vor der Seele — er selbst, nicht ein von ihm verschiedenes Gedächtnisbild.

Wie uns die Wahrnehmung gelegentlich in Ungewißheit läßt oder gar täuscht, so mag noch häufiger unsere Erinnerung uns im Stiche lassen oder das Nachdenken uns in die Irre führen, aber im allgemeinen stören uns derartige, doch immerhin vereinzelte Erfahrungen nicht in dem Vertrauen auf Gedächtnis und Verstand. Wessen wir uns mit voller Sicherheit erinnern, das gilt uns ebenso gewiß als wirklich, wie dasjenige, was wir eben erleben. Ebenso meinen wir durch Nachdenken Sachverhalte auch in Vergangenheit und Zukunft feststellen zu können. Der Grad der Sicherheit mag hierbei gelegentlich nur gering sein, aber das liegt dann an unserer mangelhaften Kenntnis; wo aber diese ausreichend

ist, da meinen wir mit völliger Gewißheit erkennen zu können: so muß sich die Sache abgespielt haben, oder dies wird unter den und den Umständen eintreten.

Nicht minder realistisch ist der Naive endlich in seinem religiösen Glauben. Gott existiert für ihn, wenn er auch unserer Wahrnehmung unzugänglich bleibt, und er existiert, wenn auch niemand an ihn glaubt. In einem modernen Drama wird auf die Frage: „Gibt es einen Gott?" die Antwort erteilt: „Wenn du an Gott glaubst, dann gibt es einen Gott, wenn du aber nicht an Gott glaubst, dann — gibt es auch keinen". Diese Antwort ist nicht nach dem Sinne des naiv Gläubigen; er wird sie für die Rede eines Gottesleugners halten. Und wenn er ihn auch nicht mit den Sinnen wahrnehmen kann, so glaubt doch der Fromme seinen Gott oder seinen Heiland unmittelbar zu „erfahren" oder zu „erleben". Er spricht und fleht zu ihm, und wenn er Erhörung findet, so weiß er sich unmittelbar von ihm getröstet und gestärkt, erleuchtet und beseligt.

3. Bedenken gegen den naiven Realismus.

Unsere naive Überzeugung, daß eine von uns verschiedene Wirklichkeit existiere, und daß wir sie unmittelbar erfassen, wird freilich in mannigfacher Weise angefochten. Von den verschiedensten Seiten her regen sich Bedenken und Zweifel, ob sie nicht vielleicht trüglich sei, ob sie nicht einer ganz anderen Auffassungsweise weichen müsse. Wir werden die bedeutsamsten dieser Einwände der Reihe nach vorführen und dabei zugleich untersuchen, inwieweit sich ihnen gegenüber der Realismus als stichhaltig erweist und inwieweit er mit Rücksicht auf sie umgebildet werden muß. Damit wird sich uns eine Umgestaltung der realistischen Überzeugung als notwendig erweisen; wir werden vom „naiven" zu einem „kritischen" Realismus geführt werden.

a) Einwände von seiten des religiösen Zweifels. Unter den Realitäten, von deren Existenz der Naive überzeugt ist, pflegen ihm zuerst die Gegenstände des religiösen Glaubens zweifelhaft zu werden. So manches, was Inhalt des naiven Glaubens ist, wird von der Wissen-

schaft verworfen, vor allem das Wunder. Wie sollte da der Zweifel nicht weiter dringen? Wie sehr widersprechen sich die Glaubenslehren der verschiedenen Religionen! Wie mächtig aber ist der Einfluß, den Unterricht und fromme Gewöhnung in Haus und Schule auf die allen Eindrücken hingegebene Seele des Kindes üben! Wer in christlicher Umgebung aufwächst, wird gläubiger Christ und macht innere „Erfahrungen", die der christlichen Lehre oder vielmehr ihren verschiedenen konfessionellen Ausprägungen entsprechen. Der Mohammedaner und Fetischanbeter wächst in einem anderen Glauben auf und hat andere „Erfahrungen". Auch lernt man Menschen kennen, die allen Glauben und alle religiöse Erfahrung für Einbildung erklären. Also überaus große Verschiedenheit gegenüber dem, was der Glaube für wirklich hält! Anderseits in der Arbeit der Wissenschaft sicher zunehmende Erkenntnis der wahrnehmbaren Welt; trotz aller Gegensätze, trotz aller neu auftauchenden Probleme doch ein sich stetig mehrender Schatz allgemein angenommener Einsichten! Sollte da nicht der Glaube in uns wankend werden, und zwar um so mehr, je mehr wir in die Arbeitsweise der Wissenschaft eindringen und ihren kritischen Geist uns aneignen, vor dem Berufung auf subjektive Überzeugung nichts gilt, sondern der allenthalben objektive Rechenschaft fordert und der stets bereit ist, neu zu lernen und umzulernen?

Wem aber die Existenz des geglaubten Gottes zweifelhaft wird, der braucht darum die vor Augen liegenden gewaltigen Wirkungen des Glaubens nicht zu bestreiten; denn der Glaube selbst als Zustand des Subjekts ist eben ein wirkungskräftiger Faktor im Seelenleben, der Glaube kann „Berge versetzen" und er mag die großartigsten sittlichen Wandlungen hervorrufen und herrliche Früchte im Tun der Menschen zeitigen. Aber beweist das alles schon die Existenz des geglaubten Gottes?

Inwieweit der dem Glauben innewohnende „Realismus", also insbesondere die Überzeugung von der Existenz eines göttlichen Wesens sich gegenüber solchen kritischen Bedenken aufrechterhalten läßt, kann in fruchtbarer Weise nur im Zusammenhang mit der viel weiter greifenden Frage erörtert werden: wie überhaupt das Verhältnis

zwischen religiösem Glauben und wissenschaftlichem Denken zu bestimmen ist. Diese Frage soll im Schlußkapitel ihre eingehende Behandlung finden. Hier verfolgen wir zunächst die Momente weiter, die eine Umbildung des naiven Realismus herbeizuführen geeignet sind.

Viel fester als der religiöse Glaube pflegt unsere Überzeugung von der Existenz der Mit- und Umwelt zu sein. Ja, gerade im Vergleich mit ihrer handgreiflichen Realität und fortdauernd sich bestätigenden Wirklichkeit scheint der religiöse Glaube dem Verdacht, er sei Einbildung, erliegen zu müssen. In der Tat bleiben auch die Zweifel, die sich trotz alledem doch auch gegen unsere Gewißheit von der Außenwelt hervorwagen, auf enge Kreise beschränkt, und sie sind fast nur theoretischer Natur, sie vermögen unser praktisches Verhalten im wesentlichen nicht zu verändern. Wohl aber sind sie imstande, unsere naive Überzeugung von der Beschaffenheit der Außenwelt und von der Art, wie wir ihrer inne werden, in tiefgehender Weise umzugestalten. Unsere weiteren Ausführungen sollen dies im einzelnen dartun.

b) Einwände von seiten der Physik. Wie der naive Realismus wesentlich auf der sinnlichen Wahrnehmung ruht, so ist es auch in erster Linie die genauere Untersuchung des Wahrnehmungsprozesses, die Bedenken gegen ihn erregt. Im Altertum ist bereits Demokrit (470 bis 370) zu einer bedeutsamen Umgestaltung des naiven Realismus gelangt.[15]) Die Wahrnehmung erklärt er dadurch, daß außerordentlich kleine und feine Bildchen sich von den Dingen ablösen und durch die Sinne in unsere Seele gelangen. Aber diese Bildchen geben nur die Gestalt der Dinge wieder; was die Wahrnehmung sonst noch bietet: Farbe, Geschmack, Geruch usw., stammt aus der Seele. Aristoteles*) dagegen hat an der Ansicht festgehalten, daß auch diese Eigenschaften den Dingen selbst zukämen, und diese Auffassung blieb unter den Philosophen bis in das 17. Jahrhundert herrschend. Seit dieser Zeit aber kommt die Ansicht Demokrits wieder zur Geltung; wieder beginnt man, die Außenwelt nicht mehr selbst als eine farbige, tönende, schmeckende, rie-

*) Werke in der Philos. Bibliothek Bd. 1—18.

chende anzusehen. Galilei hat in seiner Schrift Il saggiatore 1623 zuerst es als eine Voraussetzung der Naturforschung ausgesprochen, daß die Materie nur nach Raum, Zeit und Quantität bestimmt zu denken sei, daß dagegen alle übrigen Eigenschaften als ihre Wirkungen auf einen empfindenden Körper angesehen werden müßten. Mersenne (Harmonie universelle 1636), Descartes (essais philosophiques 1637), Hobbes (tractatus opticus 1644) haben diese Auffassung näher begründet; Locke (Essay on human understanding 1690*) hat sie populär gemacht. Nach ihm kommen lediglich die sog. „primären" Qualitäten: Undurchdringlichkeit, Größe, Gestalt, Bewegung, Ruhe, Zahl den Dingen selbst zu, die anderen (die „sekundären"), wie Farbe, Töne, Gerüche, Geschmäcke usw., sind nur in unserem Bewußtsein vorhanden. So werden also diese Eigenschaften aus der Außenwelt ausgeschieden. Und damit ist gerade diejenige Auffassung der Außenwelt erreicht, wie sie in der Physik sich fruchtbar erwiesen hat. Sie denkt diese Welt als ein System von Substanzen, die sie lediglich quantitativ bestimmt. Infolgedessen ist es ihr möglich, durch Anwendung der Mathematik zu einer exakten Bestimmung ihrer Gegenstände zu gelangen. Dabei sind aber doch die „sekundären" Qualitäten aus der Welt des Physikers nicht einfach ohne jeden Ersatz weggelassen (wie man vielfach meint); wenn der Physiker sie auch erst im Bewußtsein entstehen läßt, so denkt er sie doch verursacht durch reale Vorgänge, die in letzter Linie als Bewegungsvorgänge der Materie oder des Äthers anzusehen sind. So lehrt uns also die Physik, daß den objektiven „Reiz" für das Auftreten von Farben- und Helligkeitsempfindungen Schwingungen des (hypothetisch angenommenen) Äthers bilden. Die kürzesten von etwa 400 μμ (d. i. Milliontel Millimeter) Wellenlänge erzeugen Violett, die längeren der Reihe nach Blau, Grün, Gelb, Orange; die längsten von etwa 700 μμ Rot. Weiß und Grau werden durch das Zusammenwirken von Strahlen aller (überhaupt sichtbaren) Wellenlängen erzeugt; die

*) Deutsch unter dem Titel „Versuch über den menschlichen Verstand in der „Philos. Bibliothek" Bd. 75, 76. Erläuterungen dazu Bd. 77, 78.

Schwarzempfindung tritt dann ein, wenn Lichtreize fehlen. Die Intensität der Schwingungen bedingt die Helligkeit der Farbenempfindungen. — Die äußeren Reize für die Gehörsempfindungen sind die Schwingungen von Körpern, die sich durch die Luft fortpflanzen. Die Tonhöhe wird durch die Schwingungszahl, die Klangfarbe durch die Schwingungsform, die Tonstärke durch die Schwingungsweite (d. h. die damit gegebene Intensität der Schwingungen) erzeugt. Aber die Luftwellen selbst tönen nicht, so wenig wie die Ätherschwingungen selbst bunt sind oder glänzen. — Den Druck-, Berührungs- und Widerstandsempfindungen entspricht, streng genommen, nicht das, was der Naive in ihnen unmittelbar zu greifen meint: die solide, kontinuierliche, raumerfüllende Masse. Die atomistische Auffassung hat die scheinbare Kontinuität der ausgedehnten Masse aufgelöst. Diese besteht danach aus Molekülen und weiterhin aus Atomen, die durch äthererfüllte Abstände getrennt sind, die weit die Atomgröße übertreffen. Ja, die „energetische" Auffassung der Materie nimmt auch den Atomen das Stoffliche und faßt sie als ausdehnungslose, rein punktuelle Zentren von Kraftsphären. Jedenfalls ist auch beim Tastsinn eine eigentlich stoffliche Berührung ausgeschlossen. Was ich da als Härte und Festigkeit meines Federhalters spüre, ist nicht das Holz selbst, sondern die abstoßende Kraft seiner Oberflächenmoleküle. — Der „Reiz" für die Wärmeempfindungen sind Schwingungen der Körpermoleküle und Ätherteilchen, nicht eine gewissermaßen stoffartige Ausstrahlung der Körper. Bei dem Geschmacks- und Geruchssinn bedarf es der Einwirkung materieller Teilchen auf die Riechschleimhaut und die geschmacksempfindlichen Stellen der Zunge, damit Empfindungen eintreten.

So hat also die moderne Physik die naive Auffassung, daß wir in der Wahrnehmung die Dinge mit ihren Eigenschaften einfach passiv aufnehmen, gründlich geändert; die „sekundären" Qualitäten sind nach ihr Reaktionen des Bewußtseins auf die Reize, und nicht die Dinge selbst sind die Reize, sondern kausale Einwirkungen auf die Sinnesorgane, die von den Dingen aus- und meist durch gewisse Medien hindurchgehen.

c) Einwände von seiten der Physiologie. Wenn

sich nun der naive Realist damit trösten wollte, daß wir doch wenigstens die Wirkungen der Dinge unmittelbar wahrnähmen, so zeigt die Physiologie, daß dies nicht der Fall ist. Damit, daß die Reize die Oberfläche des Körpers oder die Sinnesorgane erreichen, sind sie noch nicht bewußt. Sie müssen zunächst eben diese Organe oder auch die Haut (genauer: die Epidermis) passieren, um an die eigentlichen Empfindungsnerven zu gelangen. Dabei erleiden sie wohl zumeist gewisse Umformungen. Sie werden sodann von den Nerven nach dem Gehirn geleitet. Was dabei in diesen Organen vor sich geht, ist noch nicht ganz sichergestellt; wahrscheinlich dürfte die „Erregung" der nervösen Substanz in chemischen und elektrischen Prozessen bestehen. In letzter Linie wird man freilich auch diese als Bewegungsvorgänge von Körperatomen und Ätherteilchen auffassen dürfen. Denkt man nun noch an den so außerordentlich komplizierten Bau der Nerven und des Gehirns, seine zahllosen Ganglienzellen und ihre kreuz und quer gehenden Faserverbindungen, so wird man nicht annehmen können, daß der Vorgang, der auf einen Reiz hin schließlich in der Großhirnrinde eintritt, mit jenem physikalischen Reiz noch irgendeine Ähnlichkeit besitze. Dazu kommt, daß auch gleichzeitige oder unmittelbar vorhergehende Eindrücke für den Ablauf der „Erregung" bedeutsam sind, und daß endlich frühere Wahrnehmungen durch die Nachwirkungen (die „Spuren"), die sie in Zellen und Nervenbahnen hinterlassen, auf die späteren Eindrücke Einfluß üben.

Die realistische Überzeugung, daß wir in der Wahrnehmung die Beschaffenheiten objektiver Realitäten erfahren, wäre aber erst dann als völlig haltlos erwiesen, wenn durch die sich einschiebenden physiologischen Vorgänge bewirkt würde, daß überhaupt keine eindeutige Beziehung mehr zwischen objektiven Reizen und Empfindungen bestünde, wenn also bei verschiedenen objektiven Reizen die gleichen Empfindungen einträten oder umgekehrt bei gleichen Reizen ganz verschiedene Empfindungen sich einstellten. Wäre dies der Sachverhalt, dann wäre allerdings völliger Skeptizismus gegen unsere Sinneswahrnehmung und ihre Verwertung im Sinne des Realismus am Platze.

In der Tat hat man vielfach auch solche skeptische Folgerungen aus dem von dem Physiologen Johannes Müller[16]) aufgestellten „Prinzip der spezifischen Sinnesenergien" gezogen. Es besagt: die Sinnesempfindung ist nicht die Leitung einer Qualität oder eines Zustands der äußeren Körper zum Bewußtsein, sondern die Leitung einer Qualität, eines Zustands eines Sinnesnerven zum Bewußtsein, veranlaßt durch eine äußere Ursache; und diese Qualitäten sind in den verschiedenen Sinnesnerven verschieden, die „Sinnesenergien".

Man hat dies Gesetz so ausgelegt: die Sinnesnerven reagieren immer mit den gleichen Empfindungen, wie auch die äußeren Reize beschaffen sein mögen. Wird also z. B. das Auge von ganz verschiedenen objektiven Reizen getroffen: Belichtung, Druck, Stoß, elektrischer Durchströmung, so treten stets Lichtempfindungen ein; ja, solche erfolgen auch bei operativer Durchschneidung des Sehnerven. Wie mittelst Stecknadeln, so kann man auch durch elektrische Reizung der Haut die Empfindung des Prickelns und Stechens hervorrufen; wie Schallwellen, so bedingen auch pathologische Vorgänge im Gehörorgan Ton- und Geräuschempfindungen; mechanische, chemische und elektrische Reizung des Stumpfes der chorda tympani, eines Nerven, der dazu dient, uns den Geschmack von Speisen und Getränken, die in den Mund gebracht werden, zu vermitteln, erzeugt ebenfalls Geschmacksempfindungen.

Indessen ist aus derartigen Tatsachen nicht allgemein zu schließen, daß die Beschaffenheit der Empfindungen von der Natur der objektiven Reize gänzlich unabhängig sei, und daß zwischen ihnen gar keine gesetzlichen Beziehungen bestünden. Die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung legt die Annahme nahe, daß die Sinne unter der Einwirkung der äußeren Reize ihre mannigfaltige Modifikation der Struktur und Funktion erhalten haben. Schon die Endapparate der Sinnesnerven (wo solche überhaupt vorhanden sind) zeigen sich bestimmten Arten von Reizen angepaßt. Dadurch ist der Zutritt anderen als diesen „adäquaten" Reizen erschwert, oder es wird eine Umwandlung solcher in adäquate herbeigeführt. (Dadurch erklären sich — wie beiläufig be-

merkt sei — auch manche der angeführten Tatsachen. Durch einen Schlag auf das Auge entstehen wohl auch adäquate Reize: Schwingungen des Äthers im Auge; elektrische Reizung bewirkt Geschmacksempfindung nur, wenn der elektrische Strom eine chemische Zersetzung herbeiführt.) Entwicklungsgeschichtlich ist dies nur so zu begreifen, daß physikalische Reize bestimmter Art durch fortdauernde Einwirkung auf die sich entwickelnden Organismen die ihnen entsprechenden Sinnesorgane sich selbst geschaffen haben.

Ferner entstehen die „spezifischen" Empfindungen durch Einwirkung inadäquater Reize auf die Sinnesorgane oder durch Reizung der Nerven oder zentraler Teile nur dann, wenn die peripheren Sinnesorgane während einer ausreichend langen Zeit den adäquaten Reizen zugänglich gewesen sind. Dem Blind- und Taubgeborenen z. B. können Licht- und Tonqualitäten nicht erregt werden, wenn auch seine Sinnesnerven und Sinneszentren ursprünglich ausgebildet waren. Also bedürfen die einzelnen spezifischen Sinnesenergien zu ihrer Entstehung und Entwicklung der normalen, durch adäquate Reize eingeleiteten Funktion. Allmählich werden dann durch die fortwährende Einwirkung der peripheren Reize teils in den Nerven selbst, teils in ihren zentralen Endgebilden gewisse molekulare Änderungen hervorgebracht, vermöge deren sie auf jeden zureichend starken Reiz in ähnlicher Weise wie ursprünglich nur auf die adäquate Reizung zu reagieren vermögen. Es empfiehlt sich also — entsprechend einem Vorschlag von Wundt — statt von einem „Prinzip der spezifischen Sinnesenergien" von einem „Prinzip der Anpassung der Sinne an die Reize" zu sprechen. Damit ist aber gesagt, daß durch den zwischen objektivem Reiz und Empfindung eingeschobenen physiologischen Prozeß nicht eine undurchdringliche Scheidewand zwischen dem Bewußtsein und der objektiven Realität errichtet wird, sondern daß der Verschiedenheit der physikalischen und chemischen Reizvorgänge auch eine Verschiedenheit der Empfindungen gesetzmäßig zugeordnet ist, mag auch in den — immerhin vereinzelten — Fällen inadäquater Reizung diese gesetzmäßige Zuordnung nicht hervortreten. Dabei ist aber nicht zu übersehen,

daß die den inadäquaten Reizen entsprechenden Empfindungen diffus, monoton, zusammenhanglos und darum ohne Bedeutung für unsere Erkenntnis wie für unser Geistesleben überhaupt sind. Ganz anders steht es mit den auf adäquate Reize zurückgehenden Empfindungen! Auch sind wir ja durch sie in den Stand gesetzt, jene Ausnahmefälle als solche zu erkennen und uns so davor zu sichern, daß wir nicht durch inadäquate Reize irregeführt werden.

Ein zwingender Grund, von der realistischen Grundüberzeugung abzugehen, ist also dem Prinzip der spezifischen Sinnesenergien nicht zu entnehmen; man müßte denn auf die Erscheinungen bei der inadäquaten Reizung ein ungebührliches Gewicht legen und nicht beachten, daß es sich hier um Ausnahmefälle handelt, die die zwischen Reiz und Empfindung bestehende Gesetzmäßigkeit im allgemeinen in ihrem Wert für die Erkenntnis nicht beeinträchtigen.

Auch ist zu beachten, daß dieses Prinzip eine eigentliche Erklärung nicht gibt. Indem es ausspricht, daß die große Verschiedenheit zwischen den Klassen unserer Empfindungen irgendwie auf spezifischen Eigentümlichkeiten unserer Sinne beruhe, läßt es ganz dahingestellt, worin denn nun diese spezifischen Eigentümlichkeiten bestehen. Diese müssen in der Tat für den Physiologen qualitates occultae (unbekannte Eigenschaften) bleiben, wenn er sich im Rahmen der Begriffe hält, mit denen die Physik arbeitet. Sie denkt ja die Natur aus Elementen bestehend, die nur quantitativ bestimmbar sind. Es ist aber ohne weiteres klar, daß eine qualitative Verschiedenheit, wie sie zwischen Farben und Tönen oder zwischen rot und grün besteht, aus bloß quantitativen Unterschieden nicht restlos abgeleitet werden kann. Hieraus ist zu entnehmen, daß die physikalische Betrachtung der objektiven Wirklichkeit nur eine abstrahierende ist; daß sie diese nicht nach ihrer gesamten Beschaffenheit, sondern sozusagen nur nach ihrem Umriß bestimmt. „Außer quantitativen oder meßbaren Wirkungen müssen die Dinge auch qualitative Wirkungen austauschen, so gewiß es spezifische Empfindungen gibt; und die Empfindung stellt sich uns als die vollendete Entwicklung der

Beschaffenheit der Reize dar; sie ist durch die Beschaffenheit der Sinne mitbestimmt, aber nicht durch diese allein erzeugt."[17])

d) Einwände von seiten der Psychologie. Neue Zweifel erheben sich gegen den Realismus aus der psychologischen Zergliederung des Wahrnehmungsvorgangs selbst. Dabei stellt sich heraus, daß diejenigen Elemente, die in der Regel allein auf den physikalischen Reiz und die physiologische Erregung unmittelbar zurückgeführt werden, die „Empfindungen", durchaus nicht die ganze Wahrnehmung ausmachen. Zunächst wirken „Spuren" früherer Empfindungen mit; so, wenn wir Eigenschaften, die wir faktisch momentan nicht empfinden, doch unmittelbar wahrzunehmen glauben, wie z. B. die Hitze eines bloß gesehenen Feuers; dazu kommen (wie wir bereits Kap. II, 3 dargelegt haben) „vergegenständlichende Funktionen": daß wir „Dinge" mit „Eigenschaften" wahrnehmen, daß wir Vorgänge in ihrem „zeitlichen Verlauf" oder ihrer „ursächlichen Verknüpfung" wahrnehmen, ist nicht selbst „Empfindung". Man denke endlich an die Namen der Dinge und an mancherlei Begriffe, Urteile, Erinnerungen, die in unsern Wahrnehmungen eine Rolle spielen, an Begehrungen und Wertgefühle, die sich aufs innigste mit ihnen verknüpfen: und man wird erkennen, daß sie nicht lediglich aus Empfindungen bestehen.[18]) Wenn wir aber nur die Empfindungen als bedingt durch die objektiven Reize ansehen, wie soll dasjenige, was wir beim Wahrnehmen sozusagen aus Eigenem zu den Empfindungen hinzufügen, noch die Dinge selbst in unserem Bewußtsein vertreten?

So ergibt sich eine erkenntnistheoretische Auffassung der Wahrnehmung und ihres Erkenntniswertes, die noch über jene Unterscheidung der sekundären und primären Qualitäten, wie wir sie bei Locke fanden, hinausgeht und auch die primären den Dingen abspricht und in das Bewußtsein verlegt. Als Vertreter dieser Auffassung stellt sich uns — wenigstens nach der im Kap. VI genauer zu erörternden „phänomenalistischen" Interpretation — Kant dar. Er setzt voraus*), daß das, was die „affi-

*) Vgl. Kritik d. r. Vern. ed. Valentiner. (Philos. Bibl. Bd. 37, 75 f.)

zierenden" Dinge in unserem Bewußtsein bewirken, lediglich die Empfindungen seien. Daraus ergibt sich ihm, daß alles, wodurch sich unsere Welt von einem Empfindungschaos unterscheidet: die räumliche und zeitliche Ordnung, die Gliederung in Dinge mit ihren Eigenschaften und Beziehungen und in kausal verknüpfte Vorgänge — Zutaten des Subjekts sind, das sich vermöge ihrer erst aus dem „rohen Stoff sinnlicher Eindrücke" diese geordnete Welt schafft, die der Naive einfach als „gegeben" ansieht. Damit ist die unabhängig vom Subjekt bestehende Wirklichkeit, das „Ding an sich", zu einem unerkennbaren Etwas geworden, von dem man höchstens noch sagen kann, daß es existiert, und daß es in uns Empfindungen verursacht.

Indessen diese ganze Deduktion ruht auf dem Satze, daß lediglich die Empfindungen dasjenige seien, was auf objektive Reize zurückgeführt werden könne. Das ist aber bei Kant eine unbewiesene Voraussetzung. Auch wenn wir z. B. bei psychologischen Untersuchungen nur beachten, bei welchen objektiven Reizen eine bestimmte Empfindung eintritt, so ist das lediglich eine durch den Untersuchungszweck bedingte Abstraktion; es ist damit durchaus nicht erwiesen, daß nur die Empfindungen (ihrer Qualität und Intensität nach) durch die objektiven Reize bedingt seien, und daß unser Bewußtsein von Ort, Ausdehnung und Gestalt, von Dauer und Aufeinanderfolge der Empfindungen nicht ebenfalls durch diese Reize bewirkt sei. Damit soll nicht die naive Ansicht, daß die Wahrnehmung ein lediglich passives Aufnehmen und Abspiegeln der Dinge sei, verteidigt werden. Ja, man wird sogar erklären müssen: schon bei den bloßen Empfindungen verhalten wir uns nicht einfach passiv, auch sie werden uns nicht von den Dingen sozusagen als fertige eingegossen, sondern sie stellen schon Reaktionen unseres Bewußtseins auf Reize dar und enthalten insofern eine gewisse Aktivität. Worauf es uns hier ankommt, ist, festzustellen, daß auch alle jene „Zutaten", die die Wahrnehmung und überhaupt die Erfahrungserkenntnis der Welt noch außer den Empfindungen enthält, nicht als eine rein spontane Produktion des Bewußtseins zu fassen sind. Vielmehr werden wir, bis zum einleuchtenden Er-

weis des Gegenteils, auch die raum-zeitliche Anordnung der Empfindungen und die Anwendung von Begriffen, wie Ding und Eigenschaft, Ursache und Wirkung, Gleichheit, Verschiedenheit, Ähnlichkeit, als Bewußtseinsreaktion deuten müssen, die nicht rein subjektiv ist, sondern in gesetzmäßiger Beziehung zu objektiven Reizen, ihren Eigenschaften und Verhältnissen steht. Es liegt ja doch nicht in unserem Belieben, ob wir einem gegebenen Empfindungskomplex die Form eines Dreiecks oder Vierecks, diese oder jene Ausdehnung und Dauer zuschreiben, und ob die Beziehung, in die wir ihn zu einem anderen setzen, die der Ursache oder die der Wirkung, die der Verschiedenheit oder die der Gleichheit ist.

Wenn unsere Erwägung richtig ist, dann ist die von uns unabhängig bestehende Realität, die den Inbegriff der objektiven Reize darstellt, doch nicht zu einem völlig Unerkennbaren geworden; auch gegenüber diesen von der Analyse der Wahrnehmung ausgehenden Bedenken hat sich vielmehr der Realismus behauptet.

4. Der kritische Realismus.

Fragen wir uns nun, was sich bis jetzt von dem naiven Realismus allen Zweifeln und Bedenken zum Trotz bewährt hat. Unerschüttert ist noch unsere Überzeugung, daß es eine von uns unabhängig bestehende, reale Welt gibt, die uns mit unseren Mitmenschen gemeinsam ist; daß wir von ihrer Existenz wie von ihrer Beschaffenheit durch Wahrnehmungen Kunde erhalten, und daß solche Wahrnehmungen als Erkenntnis von Wirklichem sich wohl unterscheiden von bloßer Einbildung oder vom Traum, und daß sie einen unentbehrlichen Ausgangspunkt bilden für die wissenschaftliche Arbeit, die auf genauere Ergründung dieser wirklichen Welt gerichtet ist.

Wenn wir in diesen wesentlichen Punkten mit dem naiven Realismus übereinstimmen, so werden wir auch unseren jetzigen Standpunkt als Realismus bezeichnen dürfen; freilich ist es kein naiver mehr; er hat die Probe erkenntnistheoretischer Reflexion bestanden und darf darum „kritischer Realismus“ genannt werden. Das aber,

worin er sich vom „naiven" unterscheidet, beruht im wesentlichen auf einer tieferen Einsicht in das Wesen der Wahrnehmung und überhaupt der Erkenntnis. Daß das Erkennen kein passives Aufnehmen sei, hatte sich uns schon gezeigt, als wir (in Kap. III 2 und 3) die Bedeutung der leitenden Gesichtspunkte, der Fragestellungen und Hypothesen für die Erkenntnis würdigten. Nunmehr ist jene anfängliche unzureichende Auffassung auch hinsichtlich der Wahrnehmung einer besseren gewichen infolge des genaueren Einblicks in das physikalische, physiologische und psychologische Stadium des Wahrnehmungsprozesses. Sofern dieser aber bei all seiner Kompliziertheit gesetzmäßig verläuft, gibt er uns nicht nur von der Existenz der wahrgenommenen Realitäten Kenntnis, sondern auch von ihren Unterschieden und damit von ihren Beschaffenheiten und Verhältnissen. Wir halten also nicht mehr daran fest, daß den Dingen ihre Farben, Gerüche usw. zukommen, auch wenn niemand sie wahrnimmt. Aber wir sehen doch auch nicht alle diese Eigenschaften für lediglich subjektiv an, sondern sind der Ansicht, daß auch die Dinge, oder genauer: die von ihnen ausgehenden Wirkungen, an ihrem Zustandekommen beteiligt sind. Damit ist es aber auch gerechtfertigt, daß wir — wo es auf eine genaue Unterscheidung von objektivem Reiz und subjektiver Reaktion nicht ankommt — den Dingen einfach diese Qualitäten beilegen, wie wir dies im praktischen Leben und auch in den meisten Wissenschaften tun.

Wir halten auch nicht mehr daran fest, daß wir die Bewußtseinsvorgänge an unseren Mitmenschen unmittelbar wahrnehmen. Die Grenze zwischen Physischem und Psychischem ist vielmehr gerade so zu ziehen, daß wir physisch das nennen, was prinzipiell einer Vielzahl von Subjekten, psychisch dagegen das, was nur dem es erlebenden Subjekt wahrnehmbar ist — wahrnehmbar nicht vermittelst irgendeines Sinnesorgans, sondern durch Reflexion (S. 76f). Wir geben also zu, daß wir Gedanken, Gefühle und Willensregungen unserer Mitmenschen, streng genommen, nicht sinnlich wahrnehmen, sondern eigentlich nur Klänge und Geräusche, die ihre Worte ausmachen, ihre Körperbewegungen und ihr

Mienenspiel, ihr Erröten und Erblassen, und daß wir zu dem allem ihre Bewußtseinsvorgänge hypothetisch hinzuergänzen. Aber da diese Ergänzung mit solch instinktiver Unmittelbarkeit erfolgt und gewöhnlich auch als zutreffend sich bewährt, so werden wir auch hier, falls es auf genaue Unterscheidung nicht ankommt, von einer „Wahrnehmung" des Psychischen reden dürfen. Freilich wird uns die genauere Einsicht in die obwaltenden Verhältnisse eine stete Mahnung zur Selbstkritik sein, um so mehr, als Vorurteil und falsche Deutung die Menschen in unheilvoller Weise trennen und verfeinden kann.

---

5. Kapitel.

Der subjektive Idealismus.

1. Sinn und Beweisführung des subjektiven Idealismus.

Hat man sich einmal gewöhnt, alles Wahrnehmen und Nachdenken als Bewußtseinsvorgang anzusehen, sind die Dinge nicht einfach mehr für uns da, sondern ist man sich darüber klar, daß solche Bewußtseinsvorgänge sie uns erst vermitteln müssen, so liegt die Frage nahe: wie ist es überhaupt möglich, daß etwas Außerbewußtes, etwas, das nicht Bewußtsein ist, wie jene „an sich" bestehende Welt, von uns erkannt und gewußt sein soll? Dazu muß sie doch Bewußtseinsinhalt werden. Die Wahrnehmung z. B. als psychisches Erlebnis ist ja nicht eine bloße Hinwendung zu einem Objekt, das außer dem Bewußtsein bliebe; sondern zum Wahrnehmungserlebnis selbst gehört in gewissem Sinne das Objekt. Das Haus, das ich da drüben sehe, ist — psychologisch gesprochen — ein Komplex von Helligkeits- und Farbenempfindungen, mit denen, wie wir sahen, noch andere Bewußtseinselemente verschmelzen. Für den Psychologen steht überhaupt von vornherein fest, daß alles, was ich von dem Haus wahrnehme und weiß, also das ganze Haus, soweit es über-

haupt für mich da ist, aus Bewußtseinselementen besteht. Ist es dann aber nicht ganz gleichgültig, ob ein reales, außerbewußtes Haus überhaupt existiert? Ja, kann ich darüber überhaupt etwas Bestimmtes behaupten, da ich doch nicht über mein Bewußtsein hinauskommen kann? Im Traum und bei der Halluzination sind wir ja auch überzeugt, unmittelbar Dinge wahrzunehmen, die gar nicht vorhanden sind: wer bürgt uns dafür, daß nicht auch der Wachzustand ein fortgesetzter Traum sei?

Solche und ähnliche Erwägungen sind es, die in der Geschichte der Philosophie diejenige erkenntnistheoretische Richtung erzeugt haben, die man als „Idealismus" bezeichnet. Für ihn ist die Auffassung charakteristisch, daß wir im Erkennen und Wissen nicht eine vom Bewußtsein verschiedene Realität erfassen, sondern daß wir es dabei lediglich mit unseren „Vorstellungen" („Ideen") zu tun haben. — Unter diesem Terminus werden dabei alle die Bewußtseinsvorgänge zusammengefaßt, in denen wir überhaupt Gegenstände meinen, die also in ihrer Gesamtheit unser „Gegenstandsbewußtsein" ausmachen. —

Der Idealismus kommt nun in verschiedener Ausprägung vor. Diejenige Form, die hier zunächst zu behandeln ist, wird als „subjektiver Idealismus" bezeichnet, weil er lediglich die Bewußtseinsinhalte des einzelnen Subjekts als wirklich anerkennt; man könnte ihn auch den „psychologischen" nennen, weil seine Betrachtungsweise diejenige der Psychologie ist.

In diesem „subjektiven Idealismus" ist nun freilich eine Denkrichtung gegeben, die dem naiven Realisten und darum auch uns allen in unserem praktischen Verhalten völlig unannehmbar, ja absurd erscheint. Gleichwohl spielt der Idealismus in der Geschichte der Philosophie eine so bedeutsame Rolle, daß wir uns näher mit ihm befassen müssen. So finden wir bei Descartes idealistische Gedankengänge; Berkeley vertritt ihn, wenigstens in bezug auf die materielle Außenwelt; ihr „Sein" soll in ihrem „Wahrgenommenwerden" bestehen (esse = percipi); Hume gestaltet ihn konsequent aus. Als neuere Vertreter des subjektiven Idealismus in mannigfachen Modifikationen, die auch als „immanente Philosophie", „Konszientialismus", „Solipsismus" bezeichnet werden, seien hier ge-

nannt: Max Kauffmann, Wilh. Schuppe, Anton v. Leclair, Rich. v. Schubert-Soldern, Hans Cornelius.[19]) Auch solche Erkenntnistheoretiker, die den subjektiven Idealismus nicht annehmen, geben doch zu, daß von ihm die Erkenntnistheorie auszugehen habe; denn wenn unsere Bewußtseinsinhalte auch nicht das einzige Wirkliche seien, so seien sie jedenfalls dasjenige, das uns allein mit völliger Gewißheit gegeben sei, und wovon wir als einem ganz sicheren Boden bei allen erkenntnistheoretischen Erwägungen unseren Ausgang nehmen müßten.

Der subjektive Idealismus in seiner reinsten Form besagt also: nur mein Bewußtsein mit seinen Inhalten ist wirklich. Man mache sich klar, was das bedeutet. Es besagt, wenn ich es auf meine augenblickliche Situation anwende: der Tisch, an dem ich hier sitze, das Zimmer, das Haus, die Stadt, worin ich mich befinde, ja die ganze Erde und alle Himmelskörper sind lediglich als meine Bewußtseinsinhalte wirklich; auch meine Verwandten und Bekannten, wie alle Menschen und Tiere sind bloße Vorstellungen in mir. Daß dies alles auch existiere, wenn ich es nicht wahrnehme oder nicht daran denke, das ist nur ein naiver Glaube, der vor der kritischen Reflexion verschwinden muß. Der Bewußtseinsablauf mit seinen wechselnden Bildern, Gedanken und Überzeugungen, Gefühlen und Willensbetätigungen ist das allein Existierende, das Absolute.

Es ist freilich nicht leicht, den so tief in uns wurzelnden Realismus auch nur im einsamen Nachdenken aufzugeben und sich in diese subjektiv-idealistische Grundanschauung hineinzudenken, oder vielmehr hineinzufühlen und hineinzuleben. Aber gelingt uns dies — wenn auch anfangs vielleicht nur auf Augenblicke —, so erleben wir ein ganz neuartiges Weltbewußtsein: wir fühlen uns frei von der lastenden Schwere, der brutalen Stofflichkeit, dem niederdrückenden Zwang der „wirklichen Welt“, an die wir bis dahin geglaubt.

Das Erhebende, ja Berauschende dieser Anschauungsweise mag manchem geradezu als Beweis für ihre Richtigkeit gelten. Aber nicht Gefühle, und seien sie noch so mächtig und beglückend, können hier die Entscheidung bringen, sondern es fragt sich, ob wirklich derartige

Intuitionen vor dem prüfenden Nachdenken sich bewähren. In der Tat macht sich auch der Idealismus anheischig, seine Grundthese völlig sicher zu begründen. Derjenige Beweis aber, dem er das meiste Vertrauen schenkt, sucht darzutun, daß die realistische Auffassung der Erkenntnis in sich widersprechend sei. Wer nämlich das Dasein einer außer dem Bewußtsein existierenden Realität behaupte, denke eben damit doch diese Realität. Er mache sie also zum Inhalt seines Bewußtseins und behaupte doch gleichzeitig von ihr, sie bestehe außerhalb seines Bewußtseins; damit widerspreche er sich selbst.

Man kann denselben Gedankengang auch folgendermaßen ausdrücken: Der Versuch, eine jenseits des Bewußtseins liegende Wirklichkeit (in Kants Terminologie: ein „Ding an sich") zu denken, muß notwendig mißlingen; denn mein Denken ist ja Bewußtseinsvorgang. Was immer ich denke, gehört selbst zum Bewußtsein, ist Bewußtseinsinhalt. Wie kann ich aber etwas zu meinem Bewußtseinsinhalt machen, was außerhalb meines Bewußtseins liegen soll? Rede ich mir aber dennoch ein, ich dächte das „Ding an sich", so ist das eben nicht mehr das „Ding an sich" außer meinem Bewußtsein, sondern ein gedachtes „Ding an sich", also ein Bewußtseinsinhalt. Alles gedachte Bewußtseins-Transzendente ist eben durch das Denken Bewußtseins-Immanentes. Mithin ist der Gedanke, daß eine Realität außerhalb des Bewußtseins und unabhängig von ihrem Gedachtsein existiere, in sich widersprechend und darum ungültig. —

Aber ist die Berufung auf den Satz der Identität und des Widerspruchs hier wirklich statthaft?

Wenn ich sage: der Kreis ist viereckig, so ist das ein offenbarer Widerspruch; ich denke in dem Begriff „Kreis" einen Gegenstand, dessen wesentliche Eigenschaft „rund" mit der ihm beigelegten („viereckig") gänzlich unvereinbar ist. Und dieser Widerspruch besteht, gleichviel ob der Gegenstand innerhalb oder außerhalb des Bewußtseins existieren soll. Dasselbe ergibt sich bei der Analyse anderer, in sich widerspruchsvoller Sätze, wie „dieser Schimmel ist schwarz", „fünf ist eine gerade Zahl" usw. Sie zeigen, daß die Frage, ob ein Prädikat einem Subjekt widerspricht, gar nicht davon berührt wird, ob das im Sub-

jekt und Prädikat Gemeinte als in oder außer dem Bewußtsein seiend gedacht wird, sondern daß es lediglich darauf ankommt, was ich im Subjekt und Prädikat denke.

Wie steht es nun mit der Grundbehauptung des Realismus: „eine außerbewußte Realität existiert"? Denke ich in „existiert" etwas, was dem Subjekt widerspricht? Ich kann das nicht finden.

Aber wird das Bewußtseins-Transzendente dadurch, daß es gedacht wird, nicht ein Bewußtseins-Immanentes, und entsteht nicht dann ein Widerspruch, wenn man es doch als Bewußtseins-Transzendentes festhalten will? Darauf ist zu sagen: Das Denken an das Bewußtseins-Transzendente ist allerdings ein bewußtseins-immanenter Vorgang, aber nicht das darin Gedachte, Gemeinte. Nun gehört aber, wie wir bereits früher (Kap. II 4) sahen, das Denken als Bewußtseinsvorgang niemals zum Inhalt des gerade Gedachten. Der Satz des Widerspruchs aber bezieht sich lediglich auf Gedachtes, auf Denkinhalte und damit auf die darin gemeinten Gegenstände. Zwischen dem Vorgang des Denkens und dem in ihm gedachten Inhalt kann nie ein Widerspruch bestehen.

Jeder wird doch auch zugeben, daß ich mit dem Begriff „bewußtseins-transzendent" etwas anderes meine, als mit „bewußtseins-immanent". Wäre der Beweisgang des Idealismus richtig, so würden beide Begriffe dasselbe bedeuten, oder richtiger: nach ihm wäre der Begriff des „Bewußtseins-Transzendenten" gar nicht faßbar, da er durch sein Gedachtwerden in den entgegengesetzten Begriff des „Bewußtseins-Immanenten" umschlüge.

Endlich wird doch auch der radikalste Idealist nicht leugnen, daß er neben Denkvorgängen auch Gefühle und Willensakte erlebt. Wenn er nun über eine Mißstimmung nachdenkt, wird diese dadurch zu einem Denkvorgang? oder wenn er seine Gedanken auf eine früher erlebte Freude richtet, ist diese dann nicht mehr jene vergangene Freude, sondern das jetzige Denken daran?

Man sieht daraus leicht, daß die Beweisführung des subjektiven Idealismus gerade das verkennt, was die Eigenart des Denkens ausmacht, seinen „gegenständlichen Charakter", seine Fähigkeit, Gegenstände zu meinen, die von dem Denkerlebnis selbst verschieden sind. Nur so-

fern das Denken diesen Charakter hat, können wir ihm einen „Inhalt“ zuschreiben. Dieser Inhalt gehört freilich zum Bewußtseinsvorgang (was wohl zu unterscheiden ist von dem obigen Satze, daß der Bewußtseinsvorgang selbst in dem ihm zugehörigen Inhalt niemals gemeint ist). Aber das bedeutet nicht, daß auch der „Gegenstand“ ein Bestandteil des Denkerlebnisses ist. Vielmehr sind Inhalt und Gegenstand wohl zu unterscheiden, wie wir das schon oben S. 17ff näher ausgeführt haben. Auf der Vernachlässigung dieser Unterscheidung beruht im Grunde der Idealismus.

Man wird diesen freilich nicht überwinden, solange man (wie das häufig geschieht) in dem Inhalt ein Abbild des Gegenstandes sieht. In diesem Falle wird nämlich der Idealist einwenden: Wie erkenne ich denn, daß der abbildende Inhalt dem Gegenstand entspricht? Das wäre doch nur so möglich, daß ich den Gegenstand selbst erfasse und ihn mit diesem Bild vergleiche. Bedarf es aber zu diesem Erfassen wieder eines Inhaltes, d. h. eines Bildes, so kann ich abermals nicht Inhalt und Gegenstand selbst vergleichen, sondern habe es immer wieder mit zwei „Bildern“ zu tun, und dies wiederholt sich, so oft ich den Versuch erneuere.

Dieser Einwand beweist aber nicht die Gültigkeit des Idealismus, sondern tut nur dar, daß das Erkennen nicht als ein „Abbilden“ gefaßt werden darf, und daß das Verhältnis von Inhalt und Gegenstand nicht dem von Bild und Original gleichgesetzt werden kann. Diese letzteren sind nämlich selbst zwei Gegenstände. Ihr Verhältnis wird also schon darum verschieden sein von dem Verhältnis des Subjekts zum Gegenstand (Objekt), das der Erkenntnis eigentümlich ist. Die Bezeichnung des Erkennens als eines Abbildens ist eben nichts weiter als eine bildliche Redeweise. Der Umstand aber, daß man vielfach das Unzulängliche dieses bildlichen Ausdrucks übersah, ja ihn als eigentlichen, dem Sachverhalt völlig angemessenen auffaßte, hat schwere Irrtümer und Mißverständnisse zur Folge gehabt und dem Idealismus immer wieder einen scheinbaren Grund für seine Identifizierung von Inhalt und Gegenstand und für seine Bekämpfung der realistischen Grundüberzeugung gegeben.

Der Satz: eine vom Bewußtsein verschiedene Realität existiert, verstößt also nicht gegen das oberste Denkgesetz. Um einen Widerspruch zu konstruieren, müßte ich den Satz etwa so umgestalten: die außerbewußte Realität, die ich eben denke, denke ich dennoch nicht. Übrigens bezöge sich meine Aussage dann auch faktisch auf meine Denkvorgänge; sie würde besagen: die in mir vorhandenen Denkerlebnisse existieren nicht, oder: sie haben nicht den Inhalt, den sie haben. Wollte der Idealismus aber nur die Selbstverständlichkeit betonen, daß alles, was ich überhaupt denke, während der Dauer meines Denkens gedacht sei, so verlohnte es sich nicht, mit ihm zu streiten. Tatsächlich geht seine Behauptung viel weiter, aber der Beweis, den er dafür erbringt, hat sich uns als nicht stichhaltig herausgestellt. —

Damit ist freilich der subjektive Idealismus noch nicht endgültig widerlegt. Wir haben uns zwar überzeugt, daß der Gedanke einer außerbewußten Realität nicht in sich widersprechend sei, es könnte ja aber sein, daß es überflüssig wäre, eine solche anzunehmen. Vielleicht ist es gar nicht nötig, daß wir uns aus dem sicheren Gebiet des Bewußtseins-Immanenten hinausbegeben, vielleicht reicht dieses völlig aus, unsere wirklichen Erkenntnisbedürfnisse zu befriedigen. Um darüber ein Urteil zu gewinnen, müssen wir noch genauer die Tragweite und die Konsequenzen der Grundansicht des Idealismus uns vergegenwärtigen. Stellen wir uns also einmal auf seinen Standpunkt, erklären wir uns versuchsweise mit seiner These einverstanden, daß mein Bewußtseinsinhalt das einzig Wirkliche sei: was ist damit gesagt und welche Folgerungen ergeben sich daraus?

Die Antwort lautet: Ich allein, mit diesen bestimmten Bewußtseinsinhalten, existiere. Zu diesen Bewußtseinsinhalten gehört auch die Vorstellung einer von mir unabhängig bestehenden Außenwelt. Diese Vorstellung existiert, aber diese Außenwelt selbst existiert nicht. Es existiert nicht Sonne und Mond, nicht Deutschland und Amerika, nicht Kaiser und Papst, auch nicht das Papier, auf dem ich hier schreibe, und nicht meine Hand, die da schreibt, sondern nur meine Vorstellung von allem dem ist wirklich. Aber auch das „Ich“, das diese Vorstellungen hat, ist

kein von ihnen verschiedenes reales Wesen. Daß „ich" schon vor 30 Jahren existiert habe, daß ich seither eine Fülle von Erlebnissen gehabt habe, das stelle ich mir zwar jetzt vor, aber daß dieser Vorstellung etwas Wirkliches entspreche oder entsprochen habe, darf ich nicht behaupten; denn damit würde ich ja die Existenz von etwas außer meinem gegenwärtigen Bewußtseinsinhalt Liegendem behaupten. Meine eigne frühere Person mit ihren Schicksalen ist von meinem jetzigen Bewußtsein ebenso verschieden wie etwa Julius Caesar von meinem augenblicklichen Gedanken an ihn. Ich kann jetzt völlig überzeugt sein, gestern einen bestimmten Spaziergang gemacht zu haben, aber wenn ich nun daraufhin dessen Wirklichkeit behaupte, so wäre das gerade so gut ein Rückfall in den Realismus, wie wenn ich der naiven Gewißheit mich hingäbe, daß hier ein „wirkliches", von meinem Wahrnehmungsinhalt verschiedenes Tintenfaß vor mir stehe. In beiden Fällen ist nur dies gewiß, daß ich gegenwärtig die feste Überzeugung habe, dies und jenes erlebt zu haben oder dieses Ding zu sehen und zu betasten, aber daß diese Erlebnisse wirklich waren, auch abgesehen von meiner Erinnerung an sie, daß jenes Ding vorhanden ist, auch ohne meine Wahrnehmung davon, das darf ich nicht behaupten. So führt der subjektive Idealismus, konsequent zu Ende gedacht, dazu, daß ich nur meine gegenwärtigen Bewußtseinsinhalte als wirklich anerkenne; mein Momentanbewußtsein ist jetzt meine Welt.

Wir erkennen hier sofort: unser praktisches Verhalten entspricht dieser Auffassung jedenfalls nicht im geringsten, und es vermag sich ihr auch niemals anzupassen. Will ich überhaupt leben, so sehe ich mich fortwährend genötigt, so zu handeln, als ob eine durchaus reale Welt mich umgebe. Ebenso ist mein jetziges Verhalten tausendfach beeinflußt durch ein Wissen von dem, was bisher wirklich war. Daß ich diese Wohnung als die meine ansehe, daß ich diese Menschen als Bekannte oder Verwandte grüße und anspreche, daß ich sicher bin, diesen Namen zu haben, diese bestimmte Stellung zu bekleiden, alles das beruht auf einem Wissen um Vergangenes. Ich muß also auch daran festhalten, daß diese reale Welt auch bisher bestanden habe. Freilich

darf dies nicht (im Sinne des „Pragmatismus") so verstanden werden, als ob die biologische Nützlichkeit, ja Notwendigkeit der realistischen Überzeugung mit ihrer Wahrheit identisch sei. Vielmehr soll damit das gesagt sein: eben daß sich die Auffassungen, die uns in den unzähligen und zugleich so verschiedenartigen konkreten Situationen unseres Erlebens und Handelns leiten, widerspruchslos der realistischen Grundansicht einordnen, bestätigt deren Wahrheit, und eben weil sie wahr ist, kann ihre biologische Unentbehrlichkeit begreiflich gemacht werden.

Und sowenig unser praktisches Verhalten mit dem subjektiven Idealismus übereinstimmt, so wenig unser theoretisches in den Realwissenschaften. Tatsächlich setzen die Forscher in den Natur- wie in den Geisteswissenschaften eine von ihren augenblicklichen Bewußtseinsinhalten verschiedene Realität voraus. Jede beliebige wissenschaftliche Darstellung einer solchen Disziplin, die man daraufhin prüft, beweist dies.

Bei dieser Sachlage ist es nicht verwunderlich, daß der Idealismus meist in einer irgendwie abgeschwächten Form vertreten wird. So wird etwa die momentane Selbstgewißheit des Bewußtseins ohne weiteres um die Erinnerungsgewißheit erweitert. Damit ist aber die prinzipielle These des Idealismus schon verlassen. Denn dieser besagt ja: nur der Bewußtseinsinhalt ist wirklich. Wenn ich nun jetzt sicher bin, daß ich vor fünf Minuten die Uhr schlagen hörte, so ist jenes vergangene Erlebnis meinem jetzigen Bewußtseinsinhalt transzendent. Vertraue ich aber der Erinnerungsgewißheit, so setze ich etwas als real, was nicht mehr mein Bewußtseinsinhalt ist.

Aber die Idealisten beruhigen sich damit, daß es doch nur Bewußtseinsinhalte (wenn auch vergangene) sind, deren Realität hiermit behauptet wird. Tatsächlich begnügen sie sich aber nicht mit dieser Erweiterung ihrer Wirklichkeitssphäre, stillschweigend oder ausdrücklich machen sie die weitere Voraussetzung, daß auch noch andere Subjekte mit Bewußtseinsinhalten existieren, und daß der Inbegriff von Wahrnehmungen und Erfahrungen, den sie Außenwelt nennen, nicht bloß für das eigne Ich, sondern auch für jene anderen Subjekte vorhanden

sei. Ohne jene Annahme wäre ja auch aller menschliche Verkehr ausgeschlossen; es wäre z. B. auch ganz sinnlos, daß ein Idealist ein Buch schriebe, um seine Meinung anderen darzulegen.

Mit dem Vertrauen auf die Erinnerungsgewißheit und dem Glauben an die Existenz anderer Bewußtseinssubjekte ist nun freilich schon der Umfang dessen, was als wirklich anerkannt wird, außerordentlich erweitert, aber tatsächlich ist auch der subjektive Idealismus damit aufgegeben. Daß man dies vielfach nicht zugestehen will, beruht wohl auf der Verwechslung zweier Bedeutungen des Ausdrucks „Idealismus": einer erkenntnistheoretischen und einer metaphysischen. Daß unser Denken und Wahrnehmen als Bewußtseinsvorgang ein Außerbewußtes (ein Transsubjektives) erfasse, das will der erkenntnistheoretische Idealismus nicht zugeben. Welcher Art dieses Außerbewußte sein soll, muß für ihn prinzipiell gleichgültig sein. Wenn es auch aus lauter Bewußtseinsvorgängen besteht (aus denen anderer Subjekte und vergangenen eigenen), so bleibt es deshalb doch für das jeweilige Subjekt — außerbewußt. Läßt man gleichwohl transsubjektives P s y c h i s c h e s zu und leugnet nur die Existenz einer p h y s i s c h e n Außenwelt, so ist dies auf erkenntnistheoretischem Wege schwerlich zu begründen. Vielmehr stellt man damit eine metaphysische Behauptung auf: man erklärt, alles Existierende sei seinem Grundbestand nach psychisch. Diese metaphysische Grundansicht wird man statt „Idealismus" besser „Spiritualismus" nennen; sie muß jedenfalls von der erkenntnistheoretischen Richtung, die wir als „subjektiven Idealismus" bezeichnet haben, wohl unterschieden werden. In unserer erkenntnistheoretischen Untersuchung haben wir es natürlich nur mit dieser letzteren Richtung zu tun.

2. Der subjektive Idealismus als Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie.

Wir haben gesehen, daß wir weder im praktischen Leben noch im wissenschaftlichen Erkennen mit dem subjektiven Idealismus auskommen, und daß auch seine Vertreter ihn mehr oder minder abschwächen und dadurch

ihn im Grunde aufgeben. Aber kommt ihm nicht wenigstens die Bedeutung zu, der einzig sichere Ausgangspunkt für die Erkenntnistheorie zu sein? Diese Ansicht wird auch von Vertretern des Realismus geteilt, und sie muß deshalb hier noch einer besonderen Erwägung unterzogen werden.

Als Ausgangspunkt kann der subjektive Idealismus zunächst in psychologisch-genetischem Sinne gefaßt werden. Man nimmt alsdann an: Der Mensch ist in dem ersten Stadium seiner geistigen Entwicklung auf seinen Bewußtseinsinhalt beschränkt; und man sieht als das zu lösende Problem dies an: Wie kommt er zur Überzeugung von einer Außenwelt? Die Antwort, wie sie z. B. Schopenhauer (1788—1860) und Helmholtz (1821 bis 1895) auf diese Frage gegeben haben, lautet: es geschieht dies durch einen unbewußt verlaufenden Schluß, der in begrifflicher Formulierung lauten würde: die Wahrnehmungsinhalte unseres Bewußtseins haben eine Ursache. Diese findet sich nicht innerhalb unseres Bewußtseins; also muß sie außerhalb des Bewußtseins existieren.

Abgesehen von anderen Bedenken, bleibt bei dieser Ableitung besonders das unerklärt, wie ein Wesen, das lediglich auf seine Bewußtseinsinhalte eingeschränkt wäre, überhaupt auf den Gedanken eines „außerhalb des Bewußtseins" Existierenden kommen könnte. Es wäre dies eine unbegreifliche Neuschöpfung, da auch das Bewußtsein der Notwendigkeit, zu einem Vorgang eine Ursache anzunehmen, selbst nur „in uns" ist.

Ähnliches gilt auch für den Versuch Diltheys, unseren Glauben an die Realität der Außenwelt aus „Willenserfahrungen" entstehen zu lassen, nämlich aus dem Erlebnis der unerwarteten Hemmung von Strebungen und Bewegungen. Denn auch diese Erlebnisse von Widerstand sind nur eine besondere Art von Bewußtseinserlebnissen. Daß dadurch der Gedanke einer vom Bewußtsein verschiedenen Außenwelt erst als etwas Neues entspringen solle, ist nicht einleuchtend. Auch erlebt man z. B. beim Nachsinnen über ein Problem oder beim Versuch, einen entfallenen Namen zu finden, oft Widerstand und Hemmung, ohne daß sich daraus der Gedanke einer vom Bewußtsein verschiedenen Realität ergäbe. Man wird also wohl

annehmen müssen, daß das Bewußtsein vom Ich und das von der Außenwelt miteinander entstehen und in steter Korrelation zueinander sich entwickeln. Übrigens ist die ganze Frage, wie das Kind zur Überzeugung von der Existenz einer Außenwelt gelangt, als eine psychologische für unsere Untersuchung nicht wesentlich. Wir, die wir vom Bewußtsein des erwachsenen Kulturmenschen ausgehen, dürfen ohne weiteres voraussetzen, daß diese Überzeugung vorhanden ist. In der Tat ist auch, wie wir sahen, der naive Realist von der Existenz der Außenwelt so felsenfest überzeugt wie von seinem eigenen Dasein.

Diejenigen Erkenntnistheoretiker, die den subjektiven Idealismus als den einzig sicheren Ausgangspunkt zur Begründung eines kritischen Realismus ansehen, müssen nun freilich erklären, diese Überzeugung des naiven Realismus könne so lange nicht als eine gültige angesehen werden, als sie nicht auf theoretischem Wege gerechtfertigt sei, und es könne ihr nur so weit Gewißheit zukommen, als sie beweiskräftige Gründe für sich habe.

Man hat nun zugunsten des Realismus im wesentlichen folgende Argumente[20]) angeführt:

a) Die Sinneswahrnehmungen sind in ihrem Auftreten und Verschwinden, in der Beschaffenheit, in den charakteristischen Verbindungen, in den räumlichen, zeitlichen und sonstigen Zusammenhängen ihrer Inhalte von uns unabhängig.

b) Wir können nach kürzeren oder längeren Zwischenräumen wieder ganz ähnliche Wahrnehmungen machen; wir erwachen etwa aus dem Schlafe und finden uns wieder in derselben Umgebung wie am Tage vorher vor, oder wir sehen nach Pausen immer wieder dieselben Straßen, Häuser, Menschen, Gerätschaften usw.

c) Wir können aus früheren Erfahrungen spätere Ereignisse voraussagen.

d) Wenn wir überhaupt andere Subjekte als existierend annehmen, so müssen wir auch konstatieren, daß diese meist mit uns übereinstimmende Wahrnehmungen haben.

Alles dies erklärt sich nun am einfachsten durch die Annahme einer von dem Subjekt und seinem Bewußtseinsinhalt verschiedenen realen Welt. Durch sie

ist es eben bedingt, daß wir gerade diese und jene Wahrnehmungen haben, und daß diese unter bestimmten Umständen sich wiederholen. Ist ferner die Annahme richtig, daß das reale Geschehen eine bestimmte Gesetzmäßigkeit zeigt, so wird auch das Voraussagen späterer Ereignisse begreiflich. Endlich erklärt die Existenz der einen realen Außenwelt am ungezwungensten die sonst ganz wunderbare Tatsache, daß unter den Wahrnehmungsinhalten der vielen Subjekte eine so große Übereinstimmung herrscht.

So wird uns also durch die Annahme einer Außenwelt sehr vieles verständlich, was uns sonst rätselhaft bliebe. Aber „denknotwendig" im strengen Sinne ist sie deshalb doch nicht. Sie leugnen schließt keinen Widerspruch in sich. Gegen den Realismus bleibt immer noch der Einwand zulässig: Das Wirkliche könnte ja rätselhaft, unerklärlich sein. Woher wissen wir mit Bestimmtheit, daß das, was den Ablauf unserer Bewußtseinsinhalte uns erklärlich machen würde, auch existieren muß?

Tatsächlich geben denn auch die realistischen Erkenntnistheoretiker, die vom Idealismus ihren Ausgang nehmen, zu: daß das Wirkliche erklärbar sein müsse, sei selbst eine nicht streng beweisbare Voraussetzung; die Annahme einer Außenwelt bleibe darum eine ewige Hypothese, da wir eben nie über unser Bewußtsein hinausgelangen könnten, um zu kontrollieren, ob unsere Annahme auch stimme.

Dieses Zugeständnis ist aber gar nicht in Einklang zu bringen mit der unmittelbaren und zweifelsfreien Gewißheit, die wir von der Existenz der Außenwelt haben. Man kann es Kant lebhaft nachfühlen, wenn er in der Vorrede zur 2. Auflage seiner „Kritik d. r. Vernunft" sagt: „Der Idealismus . . . mag für noch so unschuldig gehalten werden (das er in der Tat nicht ist), so bleibt es immer ein Skandal der Philosophie und der allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein der Dinge außer uns . . . bloß auf G l a u b e n annehmen zu müssen, und, wenn es jemand einfällt, es zu bezweifeln, ihm keinen genugtuenden Beweis entgegenstellen zu können".

Da liegt doch die Vermutung nahe, es möchte irgendein verborgener Fehler in den Erwägungen stecken, die

den Idealismus als notwendigen Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie erscheinen lassen. Sind wir wirklich gezwungen, dem Idealismus zuzugeben, daß unsere Bewußtseinsinhalte das Einzige seien, von dessen Existenz wir eine unmittelbare und unumstößliche Gewißheit haben können?

Wir müssen uns dabei erinnern, daß die Trennung des Psychischen und des Physischen, oder richtiger: der Bewußtseinsinhalte und des darin gemeinten Realen (das sowohl physisch wie psychisch sein kann) nichts Ursprüngliches ist, daß sie vielmehr ihrerseits die naive Gewißheit von der Außenwelt und Mitwelt voraussetzt, in der Physisches und Psychisches noch ungetrennt beisammen ist. Dies gilt nicht nur psychologisch-genetisch für die Bildung dieser Begriffe, sondern auch logisch-erkenntnistheoretisch für ihren Inhalt und ihre Geltung. Denn wie soll es begründet sein, daß bei der Zerlegung jener Realität, deren Existenz mir von vornherein sicher steht, die eine Sphäre: das Psychische, soweit es meinem Ich angehört, mir gewiß bleibe, die andere dagegen (die bloß in Korrelation zu jener gedacht werden kann): das Physische und das fremde Seelenleben, als bloß hypothetisch gesetzt erscheine?

Darauf wird uns im Sinne des Idealismus entgegnet: Alles, was uns unmittelbar gegeben ist, und von dessen Existenz wir schlechthin Gewißheit besitzen, muß innerhalb unseres Bewußtseins sich befinden; denn da wir über dessen Grenzen nie hinauskönnen, da wir das Außerbewußte nie selbst zu erreichen vermögen, so können wir nie eine völlige Gewißheit von dessen Existenz und Beschaffenheit erlangen.

Aber ist denn das Bewußtsein ein rings begrenzter Raum wie eine Glaskugel oder eine gänzlich vermauerte unterirdische Gruft? Doch offenbar nicht. Es hat keinen Sinn, dem Bewußtsein räumliche Eigenschaften oder räumliche Begrenzung zuzuschreiben. Dann dürfen wir aber dieser Argumentation, die lediglich auf der Entgegensetzung von „innerhalb“ und „außerhalb“ des Bewußtseins beruht, jede Beweiskraft absprechen; eine bildliche Redeweise darf uns nicht eine wirkliche Begründung ersetzen. Tatsächlich ist ja nur dadurch, daß wir uns das Bewußt-

sein als räumliche Sphäre versinnlichten, das unlösbare Problem entstanden, wie unser Bewußtsein über seine Grenzen hinausreichen und etwas „draußen" Befindliches erfassen soll.

Wollen wir dagegen den wirklichen Tatbestand konstatieren[21]), so müssen wir entschlossen uns zu der Überzeugung bekennen, die wir ja auch tatsächlich nie aufgeben, daß wir in der Wahrnehmung unmittelbar eine Kenntnis von der Realität erwerben. Diese Kenntnis mag durch Nachdenken und wissenschaftliche Untersuchung mannigfach erweitert und berichtigt werden; sie darf aber nimmer als der sichere Ausgangspunkt aufgegeben werden.

Gewiß ist die Überzeugung von der realen Außenwelt nicht „denknotwendig" in dem Sinne, daß ihre Leugnung einen Widerspruch in sich schlösse. So wenig man dem Realismus einen Selbstwiderspruch nachweisen kann, so wenig auch dem Idealismus. Aber wir haben schon (S. 1f.) darauf hingewiesen, daß wir zu den „wahren" Urteilen nicht bloß die „denknotwendigen", sondern auch die „empirisch-allgemeingültigen" zählen. Damit also, daß der Realismus nicht „denknotwendig" (im strengen Sinne) ist, sinkt er noch nicht zu einer bloß wahrscheinlichen Annahme, zu einer „Hypothese" herab.

Man mag das Erfahrungswissen von der Realität, diese ihre geistige Besitzergreifung wunderbar finden, sie ist nicht wunderbarer, als daß es überhaupt so etwas wie „Gegenstandsbewußtsein" gibt. Ein sinnlich-anschauliches Bild von diesem Wissen, von diesem geistigen Erfassen und Haben können wir uns freilich nicht machen. In einer solchen sinnlichen Auffassung von dem Verhältnis des Bewußtseins zu seinen Gegenständen wurzelt aber dieses Zugeständnis an den Idealismus.

Aber vielleicht wird man es noch durch folgende Argumentation zu stützen suchen: Alles Außerbewußte, Transsubjektive ist mir nur dadurch gegeben, daß ich es anschaulich vorstelle oder begrifflich denke, also durch Vermittlung von Bewußtseinsfunktionen, diese Bewußtseinsvorgänge dagegen sind mir unmittelbar gegeben. Demnach ist alles, was Inhalt meines Bewußtseins ist, mir in seiner Existenz und Beschaffenheit sicherer als das-

jenige, dessen Kenntnis mir überhaupt erst durch das Medium des Bewußtseins zugänglich wird.

Eine solche Beweisführung würde aber einer Verwechslung sich schuldig machen, die freilich oft genug vorkommt, nämlich der des unmittelbaren Erlebens von Psychischem und seiner Erkenntnis im reflektierenden Bewußtsein. Nahegelegt wird diese Verwechslung dadurch, daß sowohl das „erlebte" wie das in der Reflexion bemerkte und erfaßte Psychische „bewußt" heißt. Das sind aber zwei wohl zu unterscheidende Bedeutungen des Wortes; für die letztere würde man besser die Ausdrücke „bemerkt" oder „gewußt" anwenden. Gewiß sind die Erkenntnisfunktionen, in denen wir die Außenwelt erfassen, „bewußt" im ersten Sinne, aber damit sind sie noch nicht „gewußt".[22]) Alle Bewußtseinsvorgänge, in denen wir auf die Außenwelt erkennend gerichtet sind, oder in denen wir in Gefallen oder Mißfallen, Begehren oder Widerstreben, Wollen oder Nichtwollen zu ihr Stellung nehmen, sind oder enthalten Gegenstandsbewußtsein. Es hat sich uns aber schon S. 30 als zweckmäßig erwiesen, alle Akte des Gegenstandsbewußtseins als „Denken" zu bezeichnen. Ein Denkvorgang kann aber (wie S. 65f. näher dargelegt wurde) niemals sich selbst erfassen; wir können ihn vielmehr nur in einem neuen Denkakt zum Objekt machen. Wenn ich also konstatiere: ich nehme jetzt diesen Tisch wahr; ich denke an jene gestrige Unterredung, und wenn ich dabei nicht den Tisch und die Unterredung selbst meine, sondern die auf diese Objekte gerichteten Denkakte, so müßte ich genau genommen sagen: ich habe dieses wahrgenommen, jenes gedacht. Was das Präsens in diesen Sätzen bedingt, ist zunächst der Umstand, daß uns Residuen der gerade erlebten Akte in dem sog. primären Gedächtnis noch sehr frisch und lebhaft gegeben sind, sodann die Tatsache, daß das „Erleben" von Denk-, Gefühls- und Willensakten durch das reflektierende Bemerken und Konstatieren nur auf Augenblicke unterbrochen zu werden braucht.

Unserer Erkenntnis sind somit die eignen Bewußtseinsvorgänge, die die Außenwelt zum Gegenstand haben, nicht unmittelbarer gegeben wie die transsubjektiven Objekte, sondern auch nur durch Vermittlung von Erkennt-

nisfunktionen, die sich auf sie richten und die nicht mit ihnen identisch sind. Die Erkenntnis unserer Bewußtseinsvorgänge wie die des Außerbewußten ist also in gleicher Weise vermittelt, und man ist nicht berechtigt, jener eine größere Unmittelbarkeit zuzuschreiben, um daraufhin einen höheren Grad von Gewißheit für sie in Anspruch zu nehmen. Tatsächlich ist auch diese reflektierende Erfassung des Psychischen (die sog. „innere Wahrnehmung") gelegentlich ebensogut unvollständig und irrig wie die sinnliche (die „äußere") Wahrnehmung. Deshalb behält aber doch hier wie dort die Wahrnehmung und die auf ihr beruhende Erfahrung ihre Bedeutung als Erkenntnisquelle. Nur erwächst das Bedürfnis nach Kriterien, mittels deren wir uns versichern, welche empirischen Urteile wahr oder falsch sind und welchen nur Wahrscheinlichkeit zukommt. Das Denkgesetz, daß ein Erkenntnisinhalt sich nicht widersprechen dürfe, bildet nur ein formales Kriterium, eine conditio sine qua non, mithin die negative Bedingung aller Wahrheit. Das widerspruchlos Gedachte muß noch nicht wahr sein. Daß es aber ein „allgemeines" materiales Kriterium der Wahrheit gebe, hat schon Kant bestritten und zwar durch folgende Erwägung: „Wenn Wahrheit in der Übereinstimmung einer Erkenntnis mit ihrem Gegenstande besteht, so muß dadurch dieser Gegenstand von anderen unterschieden werden; denn eine Erkenntnis ist falsch, wenn sie mit dem Gegenstand, worauf sie bezogen wird, nicht übereinstimmt, ob sie gleich etwas enthält, was wohl von anderen Gegenständen gelten könnte. Nun würde ein allgemeines Kriterium der Wahrheit dasjenige sein, welches von allen Erkenntnissen, ohne Unterschied ihrer Gegenstände gültig wäre. Es ist klar, daß, da man bei demselben von allem Inhalt der Erkenntnis (Beziehung auf ihr Objekt) abstrahiert, und Wahrheit gerade diesen Inhalt angeht, es ganz unmöglich und ungereimt sei, nach einem Merkmale der Wahrheit dieses Inhalts der Erkenntnisse zu fragen, und daß also ein hinreichendes, und doch zugleich allgemeines Kennzeichen der Wahrheit unmöglich angegeben werden könne."*)

*) Kritik d. r. Vernunft, herausgeg. v. Valentiner (Philos. Bibl., Bd. 37, S. 112).

Somit zeigt sich auch in dieser erkenntnistheoretisch so hochbedeutsamen Frage nach den (materialen) Kriterien der Wahrheit, daß die Erkenntnistheorie in engster Fühlung mit den Einzelwissenschaften bleiben muß; denn nur aus ihnen kann sie die Einsicht erwerben, was auf den einzelnen Gebieten als Kennzeichen der wahren und weiterhin der wahrscheinlichen Urteile gilt. Eine umfassende und systematische Kriterienlehre aber ist als eine der wichtigsten und dringlichsten Aufgaben der Erkenntnistheorie zu bezeichnen.

3. „Psychomonismus" und „Empiriokritizismus".

Der Idealismus reißt in unzulässiger Weise Ich und gegenständliche Wirklichkeit auseinander; er richtet eine Scheidewand auf zwischen dem Bewußtsein und der Außenwelt; und indem er dann seinen Standpunkt „innerhalb" des Bewußtseins nimmt, hält er für es unmöglich, zu jener Außenwelt zu gelangen. Wir erwähnten schon vorher, daß der Standpunkt, den er einnimmt, allerdings seine relative Berechtigung hat; aber nicht als allgemein erkenntnistheoretischer, sondern als der einer Einzelwissenschaft, nämlich der Psychologie.

Diese, insofern sie als „reine" Psychologie lediglich mit dem Bewußtseinsinhalt der Individuen sich beschäftigt, vertieft sich in die Erlebnisse des Subjekts, und ihre erste Aufgabe ist es, diese in ihrem gesamten Bestand zu beschreiben, ihre Elemente und Gesetzmäßigkeiten festzustellen. Dabei kann sie in der Tat von der Frage nach der Existenz einer Außenwelt ganz absehen: für sie besteht die Außenwelt faktisch nur in dem Weltbewußtsein des Subjekts.

Nun ist aber zu beachten, daß der Psychologie als korrelate Disziplin die Naturwissenschaft gegenübersteht. Sie sucht jene Außenwelt so zu erfassen, wie sie unabhängig von den Individuen und ihrem Bewußtsein zu denken ist. Der Naturforscher muß also gerade von dem Subjekt und seinen Erlebnissen abstrahieren.

Man erkennt so, daß diese beiden Betrachtungsweisen in ihrer Eigenart einseitig sind; daß sie beide auf einer künstlichen Abstraktion beruhen — die natürlich ernst-

haften Erkenntniszwecken dient —, und daß sie beide abgeleitet sind aus dem Realismus der vorwissenschaftlichen Erfahrung. Dieser also ist die psychologische und logische Voraussetzung für beide, und er hat für den richtigen Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie zu gelten.

Hat man diesen Ausgangspunkt aber einmal verfehlt, so ist — rein theoretisch betrachtet — ein zwiefacher Irrtum möglich: man streicht entweder die Sphäre des Außerbewußten und erklärt, lediglich der Bewußtseinsinhalt sei das Wirkliche, oder man streicht den Bewußtseinsinhalt und sieht in dem Außerbewußten das einzig Reale.

Den ersten Weg schlägt der subjektive Idealismus ein. Daß man darauf tatsächlich in die spezifisch psychologische Betrachtungsweise gerät, zeigt sich daran, daß ein Vertreter dieser Richtung von der „psychischen Natur aller Tatsachen“ spricht[23]), und ein anderer einen „Psychomonismus“ als Ergebnis seiner kritischen Prüfung der Wirklichkeitsbegriffe verkündet.[24]) Ähnlich hat Mach[25]) behauptet, daß alles, was als Tatsächliches uns unmittelbar gegeben und gewiß sei, aus „Empfindungen“ bestehe. Nach dem herrschenden Sprachgebrauch aber versteht man unter „Empfindungen“ etwas Psychisches. Aber wie schon bei Mach die „Empfindungen“ zu neutralen „Elementen“ werden, die sowohl als physisch wie als psychisch aufgefaßt werden können, so sind auch die meisten Vertreter des Idealismus bestrebt, der Folgerung, daß alles Wirkliche psychisch sei, zu entgehen. Diese steht in der Tat auch in zu offenkundigem Widerspruch zu der vorwissenschaftlichen wie zu der wissenschaftlichen Denk- und Sprechweise. Die Wände meines Zimmers und die Pflastersteine auf der Straße sind doch nichts Psychisches, und Physik und Chemie, Astronomie und Mineralogie und so viele andere Disziplinen beschäftigen sich doch nicht mit Psychischem.

Man muß dann also unterscheiden zwischen „Bewußtseinsinhalt“ und „Psychischem“. Man muß sagen — um den Idealismus zu retten —: alle unsere Erkenntnis hat es zwar nur mit Bewußtseinsinhalt (nicht mit Außerbewußtem) zu tun, aber dieser Bewußtseinsinhalt ist seinerseits zu gliedern in das Reich des Psychischen

und das des Physischen. Dabei wird man einschärfen: die Gegenstände der Natur- wie der Geisteswissenschaften sind „im Bewußtsein"; alles Sein ist Bewußtsein; alle Gegenstände Objekte für ein Ich. Von einem außerbewußten „Ding an sich", von einer „transzendenten" Wirklichkeit zu reden, ist unstatthaft.

Je mehr aber der Idealist sich so bemüht, seinen Standpunkt von der spezifisch psychologischen Betrachtungsweise zu unterscheiden, je mehr er den tatsächlich bestehenden Unterschied zwischen Natur- und Geisteswissenschaften anerkennt, um so harmloser erscheint der Idealismus. Das, wogegen der realistische Sinn sich so sehr sträubt, tritt dann mehr und mehr in den Hintergrund. Er gesteht ja dann den Unterschied zwischen Psychischem und Physischem zu; auch den von bloß Vorgestelltem und Wahrgenommenem und den von Wirklichem und Erträumtem oder Halluziniertem muß er irgendwie wieder zur Geltung kommen lassen. Ja, er wird schließlich auch einräumen müssen, daß die Naturwissenschaft ihre Massen und Energien als unabhängig vom individuellen Subjekt bestehend denkt; er wird nur gleich wieder hinzufügen, daß sie eben doch als so existierend gedacht seien, daß auch sie „Objekte" seien für ein „Subjekt"; wenn auch nicht für dieses oder jenes bestimmte Einzelich, sondern für ein allgemeines Subjekt, ein „Bewußtsein überhaupt", das als notwendiges Korrelat zu jedem Objekt hinzuzudenken sei.

Nun beruht der instinktive Widerstand gegen den Idealismus auf dem Verdacht, er mache die Wirklichkeit sozusagen zu einem Traumgebilde, er verflüchtige sie zu einem Hirngespinst. Sieht man, daß bei einer gewissen Form des Idealismus dies nicht der Fall ist, daß er sich hier darauf beschränkt, vor alles, was Gegenstand unseres Denkens und Wissens werden kann, gewissermaßen nur ein neues Vorzeichen zu setzen, daß es nämlich ein „Bewußtes", ein „Objekt für ein Subjekt" ist, so werden wir den Eindruck haben, daß auf diese Weise im Grunde alles beim alten bleibt; denn im wirklichen Denken werden wir jenes „Vorzeichen", da es ja allen Gegenständen zukommen soll und mithin zu ihrer Unterscheidung nichts beiträgt, einfach weglassen, und wir sind dann wieder

beim Realismus. Mit Recht bemerkt Stumpf[26]) gegenüber dieser abgeschwächten Form des Idealismus: „Es hat.... wenig Zweck, hierüber zu streiten. Gerade weil alles, was wir denken, eo ipso gedacht wird, kommt es ausschließlich darauf an, als was wir ein jedes denken; ob als Reales oder als Nichtreales, als Physisches oder als Psychisches, als Allgemeines oder Individuelles, als Bewußtseinseigenschaft oder als etwas nicht mit einer integrierenden Beziehung zum Bewußtsein Behaftetes usf. Was wir als ein vom Bewußtsein Unabhängiges, das Bewußtsein selbst Bedingendes denken, und zwar auf Grund logischer Einsicht denken müssen, wenn wir uns nicht mit allen Regeln der Wahrscheinlichkeit in Widerspruch setzen wollen, das eben pflegen wir objektiv-real zu nennen. Wer aber die zopfigere, pleonastische Ausdrucksweise vorzieht oder es besonders tiefsinnig findet, sämtlichen Gegenständen unseres Denkens und Sprechens noch den Index ‚Gedachtes' anzuhängen, mag auch dabei bleiben. Irgendein Problem wird er damit nicht lösen."

Daß wir aber diesen „Index" ohne Schaden weglassen können, beruht im Grunde auf dem schon früher (Kap. II 4) dargelegten „gegenständlichen" Charakter des Denkens. Danach geht in den Inhalt des Denkens (der für die logisch-erkenntnistheoretische Betrachtung allein in Betracht kommt) das Denkerlebnis selbst nicht ein, ebensowenig dann aber auch die Beziehung auf das Ich, das Subjekt dieses Erlebnisses ist. Damit fällt zugleich der Grund weg, das Bezogensein jedes Denkinhalts auf ein „allgemeines Ich" (was natürlich ein reines Abstraktionsprodukt ist) zu behaupten. —

Wir blicken auf unseren Ausgangspunkt zurück. Wir haben gesehen, daß aus der ursprünglichen realistischen Auffassung, für die das Psychische und das Physische noch nicht reinlich geschieden ist, durch künstliche Abstraktion einerseits die psychologische, anderseits die naturwissenschaftliche (genauer: die physikalische) Betrachtungsweise hervorgeht. Der Idealismus hat nun die erstere zu der seinigen gemacht; er hat das dabei vorliegende Verhalten des Denkens zu seinen Objekten als das allein zulässige oder wenigstens als das allein sichere proklamiert. Er gerät aber in die Gefahr, alles Wirkliche für psychisch zu

erklären und so in einen metaphysischen Spiritualismus umzuschlagen. Will er diese Gefahr vermeiden, will er die wirklichen Unterschiede in den Denkobjekten anerkennen, so muß er schließlich dem Realismus solche Zugeständnisse machen, daß seine Verschiedenheit von diesem bedeutungslos erscheint.

Wir müssen nun noch die zweite Möglichkeit erwägen, über den Dualismus des psychologischen und naturwissenschaftlichen Denkens hinwegzukommen. Sie besteht darin, daß man das letztere als dasjenige ansieht, das allein vor der erkenntnistheoretischen Würdigung bestehen kann.

Dies tut in naiver Weise der vulgäre Materialismus, der, ganz in das materielle Sein und Geschehen vertieft, das Bewußtsein darüber vergißt.

Einen Versuch, durch erkenntnistheoretische Erwägung das Bewußtsein und damit die psychologische Betrachtungsweise auszuschalten, stellt der „Empiriokritizismus" von Richard Avenarius dar. Er will die Spaltung der Welt in Innen- und Außenwelt, in Psychisches und Physisches, in vorgestellte und wirkliche Welt beseitigen; er sieht den Ursprung dieser Spaltung in der „Introjektion", d. h. in der Einlegung von Bewußtsein in unsere Mitmenschen und schließlich in uns selbst.

Dies sei eine Verfälschung des ursprünglichen Tatbestands der Erfahrung. Dieser bestehe lediglich darin, daß jedes menschliche Individuum sich gegenüber einer „Umgebung" mit mannigfaltigen Bestandteilen vorfinde; ferner andere Individuen mit mannigfachen Aussagen und das Ausgesagte in irgendwelcher Abhängigkeit von der Umgebung.

Die „Introjektion" erfolge nun so, daß der Mensch seinen Mitmenschen Wahrnehmungen der von ihm vorgefundenen Sachen, ferner Denken, Fühlen, Wollen und danach Erfahrung und Erkenntnis überhaupt beilege, in sie hineinlege. Er schafft ihnen so eine „innere" Welt, die der von ihm selbst ursprünglich vorgefundenen Welt, der Erfahrungswelt, als der äußeren gegenübersteht.

Da die „Introjektion" aber wechselseitig geschieht und auch eine Übertragung der „Einlegung" auf den Einlegenden selbst stattfindet, so glauben nunmehr alle Indi-

viduen zu erfahren, daß sie eine äußere und eine innere Welt, eine äußere und eine innere Erfahrung haben. Nachdem aber einmal diese Scheidung vollzogen ist, setzt die Erwägung ein, daß die Erfahrung ein Produkt unserer inneren oder geistigen Organisation ist; daß der „äußere Gegenstand“ nur eine „Vorstellung in mir“ ist. Der Erfahrungsgegenstand wird so zum Nichterfahrbaren; er bleibt ewig „draußen“; d. h. wir sind bei der Auffassung des Idealismus angelangt, daß wir bei allem Erkennen nur unsere Bewußtseinsinhalte erfassen, und daß wir nie über das Bewußtsein hinauskommen.

Durch Ausschaltung der „Introjektion“, durch Elimination jener verfälschenden Denkzutaten sei der „natürliche Weltbegriff“ zu gewinnen. An Stelle des „eingelegten“ Ich mit seinem Innenleben ist das Zentralnervensystem (das „System C“) zu setzen, das im gleichen Sinne ein „Gegebenes“ für mich ist wie jeder andere Umgebungsbestandteil, wie Bäume, Häuser usw.; für die einzelnen Vorgänge des sog. „Innenlebens“, das Wahrnehmen, Erkennen, Fühlen, Wollen, sind „Funktionsschwankungen“ dieses Systems um seine Gleichgewichtslage zu substituieren. —

Es ist unverkennbar, wie auch bei Avenarius die erkenntnistheoretische Erwägung in metaphysische Behauptungen ausläuft, die hier, dem Ausgang von der naturwissenschaftlichen Betrachtung her entsprechend, rein materialistischer Art sind. Eine Widerlegung im einzelnen ist hier schon deshalb entbehrlich, weil alles, was über das „System C“ und seine „Funktionsschwankungen“ ausgeführt wird, ganz hypothetisch ist, aus leeren Denkmöglichkeiten besteht.[27])

So führt gerade die Philosophie, die sich auf den sicheren Boden der „reinen Erfahrung“ stellen will, in ganz phantastische Konstruktionen hinein.

Der Fehler aber liegt in der Erwägung, die zu jener Ersetzung des Ich durch das „System C“ führt. Darin findet sich nämlich der Gedanke: „Ich und Umgebung gehören zu jeder Erfahrung und zwar in demselben Sinne“; „Ich erfahre den Baum in genau demselben Sinne wie mich“. Das mag von dem körperlichen Ich gelten, es gilt aber nicht von dem Ich, das als Subjekt die Akte

des Denkens, Fühlens und Wollens als die seinigen erlebt. An seine Stelle ist damit ein dem Physischen analoges Etwas gesetzt, und wir sind damit in den metaphysischen Materialismus eingelenkt. Der „Empiriokritizismus“ erweist sich aber so als Gegenstück des subjektiven oder psychologischen Idealismus.

---

6. Kapitel.

Der Phänomenalismus.

Eine Mittelstellung zwischen dem subjektiven Idealismus und dem Realismus nimmt der Phänomenalismus ein. Er hält mit dem Realismus an der Existenz einer von dem individuellen Bewußtsein verschiedenen Realität fest — und zwar setzt er diese einfach voraus, wie er auch die Existenz einer Vielheit von Subjekten und deren übereinstimmende geistige Organisation ohne weiteres als gegeben annimmt —: anderseits stimmt er mit dem Idealismus überein in jener sozusagen räumlichen Auffassung des Bewußtseins, aus der sich ihm ergibt, daß das Bewußtsein nicht über sich hinausreichen und jene von ihm verschiedene Realität erfassen könne. Wir erkennen darum nach dem Phänomenalismus nicht die Dinge, wie sie an sich sind, sondern lediglich ihre Erscheinungen („Phänomena“), d. h. wir erkennen sie so, wie sie sich in unserem Bewußtsein nach dessen Gesetzmäßigkeit darstellen. Unsere Erkenntnis versichert uns also zwar der Existenz der Realität, aber ihre Beschaffenheit näher zu bestimmen, sind wir ganz außerstande, da alle unsere Mittel zu dieser Bestimmung subjektiver Art und von den Dingen selbst ganz verschieden sind.

1. Kants Erkenntnistheorie in phänomenalistischer Auffassung.

Als Hauptvertreter des Phänomenalismus wird Kant von zahlreichen Erklärern seiner Vernunftkritik aufgefaßt. Dieser Interpretation steht freilich eine rein idea-

listische gegenüber, die Kant von dem Glauben an jene absolut existierenden „Dinge an sich" zu reinigen sucht. Mit diesem Gegensatz vermischt sich dann noch der Streit über den Sinn des Kantischen „a priori", das von jenen Auslegern in subjektiv-psychologischem, von diesen in objektiv-logischem Sinne gefaßt wird.

Tatsächlich sind wohl beide Auffassungsweisen durch Kant selbst nahegelegt: die erste trifft im wesentlichen für die „transzendentale Ästhetik" und z. T. für die „Analytik der Begriffe", die zweite für die „Analytik der Grundsätze" zu.[28]) Wollte man eine solche Verschiedenartigkeit in der Kantischen Darstellung von vornherein für unmöglich erklären, da ein Denker wie Kant sich nicht widersprochen haben könne, so wäre das gerade keine voraussetzungslose Interpretation. Indessen ist es für unsere Zwecke gar nicht erforderlich, in dieser vielbehandelten Interpretationsfrage Stellung zu nehmen. Für den Geschichtschreiber der Philosophie ist es ja natürlich höchst bedeutsam, festzustellen, ob Kant phänomenalistisch oder rein idealistisch dachte, oder ob sein Denken in beiden Richtungen sich bewegte. Das leitende Interesse unserer Schrift ist jedoch nicht das historische, sondern das systematische. Phänomenalismus wie (objektiv-logischer) Idealismus sind aber Auffassungen der Erkenntnis, die beide in einer systematischen Übersicht über die wichtigsten erkenntnistheoretischen Standpunkte nicht fehlen dürfen. Sie sollen nun hier in der Weise vorgeführt werden, daß die zwei Interpretationsarten Kants in ihren Hauptzügen zur Darstellung kommen. Es wird damit zugleich dem Anfänger ein Hilfsmittel in die Hand gegeben, um sich durch die verwirrenden Gegensätze der Kantliteratur hindurchzufinden. Die Aufgabe dieses Kapitels wird es sein, uns mit der phänomenalistischen Auffassung der Kantischen Erkenntnistheorie und dadurch mit dem Phänomenalismus überhaupt bekannt zu machen und zu seiner kritischen Würdigung anzuleiten. —

Daß Farben, Töne, Gerüche, überhaupt die „sekundären Qualitäten" nicht den Dingen an sich zukommen, sondern „bloß zur subjektiven Beschaffenheit der Sinnesart gehören", das steht auch für Kant von vornherein fest; aber er setzt doch voraus — und das unterscheidet ihn

vom subjektiven Idealismus —, daß Gegenstände auf die „Vorstellungsfähigkeit" wirken, „die Sinne rühren", „unser Gemüt (d. i. unser Bewußtsein) affizieren" und dadurch die Empfindungen (und zwar lediglich diese!) in uns hervorrufen. Aber diese Empfindungen allein machen nicht die Erfahrungserkenntnis aus; diese ist vielmehr „ein Zusammengesetztes aus dem, was wir durch die Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnisvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaßt) aus sich selbst hergibt, welchen Zusatz wir von jenem Grundstoffe nicht eher unterscheiden, als bis lange Übung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben geschickt gemacht" hat.

Das Neue in Kants Leistung besteht nun in der „Absonderung" jenes „Zusatzes", d. h. in der Aufzeigung der Faktoren, durch die das Erkenntnisvermögen die gegebenen Empfindungen zur Erkenntnis einer gegenständlichen Welt verarbeitet.

Er will damit auch das Problem lösen, das er als die eigentliche Grundfrage der Vernunftkritik bezeichnet: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?

„Synthetische" Urteile sind solche, die zu dem Subjekt ein Prädikat hinzufügen, welches im Subjektsbegriff noch nicht gedacht ist und nicht durch Zergliederung in ihm gefunden werden kann. Analytisch sind dagegen die Sätze, wo dies der Fall ist. So ist z. B. der Satz: „alle Körper sind ausgedehnt", analytisch; denn das Merkmal des Ausgedehntseins ist in dem Begriff des Körpers schon mitgedacht. Ein solcher Satz gilt auch a priori, d. h. notwendig und allgemein und damit auch unabhängig von der Erfahrung; ich brauche diese nicht zu befragen, um seine Gültigkeit zu erproben; wollte ich sie bestreiten, so würde ich mir selbst widersprechen. Aber diese analytischen Sätze führen unsere Erkenntnis nicht weiter; sie zergliedern nur unsere Begriffe.

Sage ich dagegen: jede Veränderung hat ihre Ursache, so wird im Prädikat etwas ausgesagt, was im Begriff des Subjekts noch nicht liegt. Der Satz ist synthetisch. Aber wie steht es mit seiner Gültigkeit? Auf dem Satz des Widerspruchs ruht sie nicht; denn eine „ursachlose Veränderung" ist kein in sich widersprechender Begriff.

Auch die Erfahrung kann ihn nicht ausreichend begründen, da sie uns nur über die bisher beobachteten Veränderungen Aufschluß geben kann, aber nicht über „jede“ Veränderung. Und doch gilt der Satz, wie Kant überzeugt ist, allgemein und notwendig, also a priori. Wie ist das möglich? Wie erklärt sich die Gültigkeit dieses Satzes und ähnlicher synthetischer Sätze a priori? Das ist Kants Problem.

Die Frage erscheint unlösbar, wenn wir die Erkenntnis so auffassen, als ständen darin Subjekt und Wirklichkeit sozusagen als gesonderte Substanzen, als fertige Größen gegenüber und als träte das Subjekt lediglich durch die Erfahrung (das bedeutet hier den Inbegriff der Empfindungen) mit den Dingen in Beziehung.

Lösbar dagegen erscheint das Problem, wenn die Erkenntnis nicht in der Erfassung einer von uns unabhängig existierenden Realität besteht; wenn sie nicht die Dinge, wie sie an sich sind, ergreift, sondern wenn die Wirklichkeit, auf die sich unsere Erkenntnis erstreckt, von unserem Geiste nach bestimmten Gesetzen aufgebaut wird. Dabei kann dieser freilich nicht umhin, die von den „Dingen an sich“ bewirkten Empfindungen als Material zu verwerten. Diese Empfindungen, für sich genommen, bilden aber erst einen „rohen Stoff“, ein Chaos, keine geordnete und gegliederte gegenständliche Welt. Wird diese nun erst durch geistige Funktionen konstruiert, so muß natürlich ein Einblick in die gesetzmäßige Wirksamkeit dieser Funktionen uns gewisse durchgehende Beschaffenheiten der objektiven Welt enthüllen; denn alles, was zu dieser Welt gehören, und was damit für uns „Gegenstand“ werden soll, muß ja dieser gesetzmäßigen Formung unterliegen.

Diese Funktionen zusammen bilden also diejenige Struktur unseres Erkenntnisvermögens, kraft deren es überhaupt eine gegenständliche Welt für uns gibt; sie bilden die apriorische Organisation unseres Gegenstandsbewußtseins.

Sie zerfallen nach Kant in zwei Arten. Daß die Sinneseindrücke (die Empfindungen) uns in Raum und Zeit geordnet entgegentreten, das beruht auf Funktionsweisen der Sinnlichkeit, die Eindrücke derart in ein Neben-

und Nacheinander zu bringen. Raum und Zeit werden so als „reine Formen" der Sinnlichkeit bezeichnet.

Daß wir uns ferner die Welt denken als bestehend aus „Dingen", die mit „Eigenschaften" ausgestattet sind und in „Wechselwirkung" stehen; daß wir die Vorgänge, die sich in ihr abspielen, als „ursächlich" bedingt ansehen; daß wir „zählen" und „messen", von „Wirklichkeit", „Möglichkeit" und „Notwendigkeit" reden, das beruht auf anderen geistigen Funktionen, deren Inbegriff den „Verstand" ausmacht.

Also erst durch die Wirksamkeit der reinen Formen der Sinnlichkeit und der Funktionen des Verstandes (der „Kategorien") entsteht für uns aus dem Empfindungschaos jene objektive Welt, der wir uns von vornherein gegenüber wissen, und deren nähere Erforschung die Aufgabe der Naturwissenschaft ist.

Diese gegenständliche Welt ist mithin das Produkt zweier Faktoren: der an sich bestehenden Realität, die unser Bewußtsein affiziert, wodurch die Empfindungen entstehen, und dieses Bewußtseins selbst (der „Vernunft" im weitesten Sinn des Wortes), das seiner apriorischen Organisation entsprechend die Empfindungen ordnet und zu dieser Welt objektiviert. Daß „Dinge an sich" und „Vernunft" existieren und daß letztere gerade mit diesen bestimmten Funktionsweisen ausgestattet ist, das ist einfach als letzte Tatsache hinzunehmen.

So viel über die phänomenalistische Grundanschauung. Einige erläuternde Bemerkungen mögen sich anschließen.

a) Die reinen Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes entstehen nicht erst aus den Empfindungen, etwa durch Abstraktionen, sondern „liegen a priori im Gemüte bereit". Das besagt aber nicht, daß Begriffe wie Raum und Zeit, Ding und Eigenschaft, Ursache und Wirkung fertig angeboren sind. Sie können sehr wohl gelegentlich der Sinneseindrücke sich entwickeln, aber es muß doch eine Anlage, ein Keim für diese Entwicklung im Subjekt als angeboren vorausgesetzt werden.

Bei dieser Interpretation ist also der Begriff des a priori zwar nicht mit „angeboren" schlechthin, aber doch mit „potentiell", d. i. „der Anlage nach angeboren"

gleichzusetzen[29]), und damit wird auch das Apriorische zum Objekt psychologisch-genetischer Betrachtungsweise.

b) Zu unterscheiden ist die Funktion selbst und dasjenige, was durch sie entsteht, also z. B. die verräumlichende Funktion der Sinnlichkeit und der Raumcharakter der objektiven Welt, der ihr Produkt ist und im Hinblick auf den wir den Begriff des Raumes bilden.

Da wir uns eines räumlichen Anordnens unserer Sinneseindrücke nicht bewußt sind, so muß diese verräumlichende Funktion als eine unbewußt wirkende angenommen werden. Entsprechendes gilt für die Funktion der zeitlichen Anordnung (die „reine Form": Zeit) und die Kategorien. Erst von den einzelnen Wahrnehmungen räumlicher Dinge her gelangen wir durch Abstraktion zu den „Begriffen" „Raum" und „Ding"; aber daß räumliche Dinge überhaupt für uns da sind, das beruht auf dem Zusammenwirken jener unbewußten Funktionen. Bei Kant selbst ist jene Unterscheidung zwischen apriorischer Funktion, ihren gegenständlichen Produkten und den darauf bezüglichen Begriffen nicht vollzogen. Sie ergibt sich aber bei der hier gewählten Interpretationsweise als notwendige Konsequenz aus seinen Ansichten.

c) Man kann die apriorischen Funktionen auch fassen als Arten, wie das Subjekt auf Eindrücke gesetzmäßig reagiert. Sie ständen unter diesem Gesichtspunkt in Parallele zu den Empfindungen. Die Reaktion auf die Wirkung der Dinge an sich auf unser Bewußtsein ist danach nicht erschöpft mit den Empfindungen, sondern — angeregt durch die Empfindungen — treten jene Funktionen in Wirksamkeit, vermöge deren die gegenständliche Welt für uns entsteht, die der Naive als ohne subjektive Betätigung „gegeben" annimmt.

Insofern würden freilich Empfindungen und die den Funktionen entsprechenden „Formen" sich unterscheiden, als die Empfindungen vielfältig wechselten und eine unübersehbare Mannigfaltigkeit darstellten, während jene Formen nur wenige sind und durchgehends sich finden, und als die Empfindungen sich sozusagen in sie einordnen.

d) Die apriorischen Funktionen oder Formen sind subjektiv, aber sie wirken allgemein und notwendig und schaffen streng gesetzmäßig die uns erscheinende objektive

Welt; sie sind also trotz ihrer Subjektivität die Quelle aller Objektivität. Denn was meinen wir z. B. mit dem Begriff eines wirklichen Dinges? Doch ein Etwas, das wirklich existiert und zwar in der Zeit, das diese und jene Eigenschaft, diese bestimmte Größe hat, das endlich seinen Raum erfüllt, d. h. abstoßend wirkt. Wir brauchen also die Begriffe Raum und Zeit, Dasein, Wirklichkeit, Substanz, Akzidenz, Größe und Kausalität, um den Begriff eines wirklichen Dings zu denken. Das bedeutet: die Funktionen der Sinnlichkeit und des Verstandes müssen zu diesem Gedanken zusammenwirken, und in noch größerer Vollständigkeit muß dies bei unserem Bewußtsein von der wirklichen Welt in ihrer Totalität der Fall sein.

e) Weil es aber ohne diese Funktionen und die ihnen entsprechenden objektiven „Formen" für uns kein Wissen von Naturobjekten, keine Erfahrungserkenntnis, ja überhaupt keine Gegenstände gäbe, so müssen natürlich diese Formen, und was aus ihnen mit Notwendigkeit folgt, für alle Gegenstände der Erfahrung zutreffen. So erklärt sich die Geltung synthetischer Sätze a priori. So wenig aber die Empfindungen für sich allein eine Erkenntnis bedeuten, so wenig vermögen wir mit diesen Formen allein etwas Wirkliches zu erkennen. Denn erst die Empfindungen als von den „Dingen an sich" herrührend geben uns die Gewißheit, daß unser Erkennen kein bloßes Hirngespinst ist, sondern Wirklichkeit erfaßt.

Es ist also nicht bloßer Schein, daß es körperliche, raumerfüllende Dinge gibt, daß Vorgänge in der Zeit sich abspielen und durch andere bedingt sind usw., sondern das ist alles wirklich; nur muß man nicht glauben, das alles gelte auch, wenn es gar keine erkennenden Subjekte gäbe. Was dann wäre, können wir überhaupt nicht sagen.

f) Erkenntnis kommt also jedenfalls nur zustande durch das Zusammenwirken des Empfindungsmaterials und jener Funktionen. Fehlt einer dieser Faktoren, so können wir eine wirkliche Erkenntnis nicht erreichen. Mithin ist eine apriorische Metaphysik, die lediglich mittels Verstandesfunktionen ohne Verwertung von Empfindungen Erkenntnisse gewinnen will, unmöglich.

g) Eine weitere Folgerung ist, daß wir die Dinge nicht erfassen, wie sie „an sich", d. h. unabhängig von der Auf-

fassung des Subjekts, sind, sondern wie sie uns auf Grund der Organisation unseres Bewußtseins „erscheinen". Daß es „Dinge an sich" gibt, wird zwar vorausgesetzt, ebenso daß sie den Anstoß zur Entstehung der Empfindungen geben, aber weiterhin verlieren sie für die Erkenntnis alle Bedeutung. Wollte man aber annehmen, daß sie unseren subjektiven Erkenntnisformen (Raum, Zeit, Kategorien) entsprächen, so müßte man zu der künstlichen Hypothese eines „Präformationssystems" greifen; man müßte sich denken, daß ein göttlicher Schöpfer dem erkennenden Geist jene mit den Dingen übereinstimmenden Formen von vornherein eingepflanzt habe. Zu einer solchen übernatürlichen Erklärungsweise aber zu greifen, lehnt Kant ab; auch ist er überzeugt, daß die Annahme, die Welt als Ding an sich sei räumlich und zeitlich und von der Kausalität beherrscht, zu unauflöslichen Widersprüchen führe, die er in den „Antinomien der reinen Vernunft" eingehend dargelegt hat.

2. Kritik des Phänomenalismus.

Auch gegen den Phänomenalismus vermag der kritische Realismus sich zu behaupten; er braucht nur aus der realistischen Voraussetzung, die der Phänomenalismus macht, entschlossen die Konsequenzen zu ziehen. Ist es nämlich richtig, daß es eine vom Subjekt unabhängige Realität gibt und daß diese auf unser Bewußtsein wirkt und Eindrücke in ihm veranlaßt, so läßt sich zeigen, daß unsere Erkenntnis nicht in die Sphäre der „Erscheinungen", d. h. von „Vorstellungen in uns" festgebannt bleibt, sondern daß sie auch jene Realität erreicht, und daß sie die „Dinge an sich" nicht bloß in ihrer Existenz, sondern auch in ihrer Beschaffenheit zu bestimmen vermag.[30])

a) Wäre der Raum, wie Kant lehrt, eine subjektive Form unserer Sinnlichkeit schlechthin, so wäre zu erwarten, daß allen unseren Empfindungen in gleicher Weise Raumcharakter zukäme. Tatsächlich aber zeigt sich dieser nur an den Empfindungen des Gesichts- und des Tastsinns in deutlicher Weise, bei den anderen Empfindungsarten ist er weniger ausgeprägt vorhanden oder er

fehlt ganz. Also wird dieser Raumcharakter wohl nicht auf eine gleichmäßig wirkende, „verräumlichende“ Funktion des Subjekts zurückzuführen sein, sondern er wird je nach der Art der Empfindungen mit diesen gegeben oder auch nicht gegeben sein. Führen wir aber die Empfindungen auf die „affizierenden“ Dinge an sich zurück, warum nicht dann auch das Vorhandensein oder Fehlen des räumlichen Charakters?

b) Auch die bestimmten räumlichen und zeitlichen Eigenschaften und Verhältnisse, die uns an den konkreten Dingen und Vorgängen entgegentreten, lassen sich aus einer subjektiven Funktionsweise gar nicht ableiten. Die bestimmte Form und Größe des vor mir liegenden Blattes ist geradeso gut ohne mein Zutun gegeben wie seine Farbe; die Dauer des Vogelgezwitschers, das ich gerade vernehme, geradeso wie die Höhe der Töne. Sind Farbe und Ton durch das Ding an sich bedingt, dann gilt dasselbe für das räumliche und zeitliche Moment. Dabei braucht weder Empfindung noch Raum- und Zeitform die Beschaffenheit des Dings an sich anschaulich abzubilden; genug, wenn sie zu diesem in gesetzmäßiger Beziehung stehen. Dies reicht für unsere Erkenntnis aus, um die Dinge wenigstens in ihrem Verhältnis zueinander zu bestimmen.

c) Entsprechendes läßt sich geltend machen für die sog. reinen Verstandesformen, die „Kategorien“. Auch hier steht es nicht bei uns, welche Kategorien wir anwenden, was wir z. B. als Ding und was als Eigenschaft, was wir als Ursache und was wir als Wirkung fassen. Wir müssen durch bestimmte Momente an dem gegebenen Empfindungsstoff oder an den mit ihm gegebenen räumlichen und zeitlichen Formen veranlaßt werden, gerade diese bestimmten Kategorien in Anwendung zu bringen. Und dies läßt wieder Rückschlüsse auf die unabhängig von uns bestehende Realität zu.

d) Ist es aber richtig, daß unsere Erkenntnis auf die Dinge an sich geht, und nicht auf „Erscheinungen“ in unserem Bewußtsein, so fragt es sich, wie wir denn zu dem Kantischen Grundproblem uns stellen. Seine Frage: wie synthetische Urteile a priori möglich sind, scheint ja nur dann beantwortet werden zu können, wenn die Objekte unserer Erkenntnisse nicht von uns unab-

hängige Dinge sind, sondern von unserem Geiste gemäß seiner apriorischen Funktionsweise — wenigstens ihrer Form nach — erzeugt werden.

Aber Kants Problemstellung selbst läßt sich anfechten. Zu den Sätzen, die er „synthetische Urteile a priori" nennt, gehören zunächst alle Sätze der reinen Mathematik. Daß diese a priori gelten, ist zuzugeben; sie beziehen sich auf Gebilde, die wir selbst in ganz bestimmter Weise schaffen, und wegen deren wir darum die Erfahrung nicht zu befragen brauchen — ob wir die Elemente, mittels deren wir jene Gebilde konstruieren, etwa aus der Erfahrung abstrahiert haben, kann dabei auf sich beruhen —. Was den angeblich „synthetischen" Charakter dieser Sätze betrifft, so ist zu bedenken, daß ihre Gültigkeit auf unseren eigenen Definitionen der Zahlbegriffe und der geometrischen Konstruktionsstücke und der streng homogenen Beschaffenheit der aus letzteren zusammengesetzten Figuren ruht. In letzter Linie gründet sie also doch auf dem Satz des Widerspruchs, und unter diesem Gesichtspunkt kann man diese Sätze vielmehr als „analytisch" ansprechen. Eine „Synthesis" liegt bei ihnen freilich auch vor, aber sie ist nicht in den Sätzen selbst, in dem Verhältnis von Prädikat und Subjekt gegeben, sondern sie geht den Sätzen voraus, sie liegt in den Zahlenkombinationen und in der Konstruktion der geometrischen Gebilde, auf die sich die Sätze beziehen.

Zu den „synthetischen Urteilen a priori" zählt Kant ferner gewisse oberste Sätze der Naturwissenschaft, wie den Kausalsatz und den Satz von der Erhaltung der Substanz. Sie sind schon deshalb von den Sätzen der reinen Mathematik grundverschieden, weil sie nicht auf bloß gedachte Gegenstände sich beziehen, sondern einer Realwissenschaft angehören. Wenn aber die Realität, die erkannt werden soll, nicht „Erscheinung in uns" und so ihren Formen nach von unserem Geiste abhängig ist, so können Sätze, die sich auf sie beziehen, nur durch die Erfahrung ihre Gültigkeit erweisen, da die Erfahrung der einzige Weg ist, der zu jener Realität hinführt. Sätze wie die oben genannten können also nicht in demselben Sinne unabhängig von der Erfahrung, d. i. a priori, gelten wie die Sätze der reinen Mathematik. Wenn sie aber,

wie im Kap. III 3 gezeigt wurde, Erfahrung erst ermöglichen, so werden wir ihnen doch im Vergleich mit den eigentlich empirischen Sätzen einen relativ apriorischen Charakter zugestehen können. Ihrem Erkenntniswert nach haben sie zu gelten als Voraussetzungen, als Annahmen von höchster Wahrscheinlichkeit, die in der Erfahrung bisher stets sich bewährt haben und auf deren weitere Bewährung wir vertrauen können.

---

7. Kapitel.

Der transzendental-logische Idealismus.

1. Kants Erkenntnistheorie in transzendental-logischer Auffassung und ihre Fortbildung durch Cohen.

a) Die wesentlichen Unterschiede in der Kantinterpretation. Der Phänomenalismus räumt mit dem Zugeständnis der Existenz von „Dingen an sich" dem Realismus zu viel ein, als daß er sich seiner noch erwehren könnte. Daß aber Kants Erkenntnistheorie selbst von der realistischen Kritik getroffen werde, leugnen alle diejenigen, die sie in idealistischem Sinne interpretieren. Dahin gehören vor allem Cohen, Natorp und ihre Schüler (die sog. „Neukantianer"). Nach ihnen findet sich die realistische Voraussetzung einer absoluten Wirklichkeit, der Existenz von „Dingen an sich" bei Kant überhaupt nicht. So äußert z. B. Cohen: das „oberflächliche Gerede", Kant habe die Erkenntnis zwar auf die der Erscheinungen eingeschränkt, dennoch aber das unerkennbare „Ding an sich" stehen gelassen, müsse endlich einmal verstummen. — Wo Kants Worte diese Deutung wirklich nahelegen, da handelt es sich nach diesem Interpreten entweder um eine didaktische Anpassung an den naiven Realismus des Lesers, oder der Terminus „Ding an sich" ist ganz anders zu verstehen. Nicht alle Deutungen, die Cohen gibt, können hier vorgeführt werden, nur eine sei

erwähnt. Danach bezeichnet das „Ding an sich" Ziel und Aufgabe des unendlichen Erkenntnisprozesses; also nicht nur das, was ermittelt ist, sondern zugleich auch das, was fraglich bleibt. Das sei der Charakter aller Begriffe, daß sie, indem sie Denkforderungen befriedigen, neue stellen.

Verneinen wir nun aber die Existenz einer vom erkennenden Geist unabhängigen Wirklichkeit, so sind wir wieder beim Idealismus angelangt. Die gen. Philosophen suchen aber den von ihnen vertretenen Idealismus mit aller Schärfe von dem „subjektiven Idealismus" zu unterscheiden, und damit ergeben sich für sie in der Kantinterpretation weitere Abweichungen von der phänomenalistischen Auffassung. Denn der Phänomenalismus geht ja, abgesehen von der Frage des „Dings an sich", mit dem subjektiven Idealismus Hand in Hand. Nach seiner Interpretation ist darum auch das Bewußtsein, dessen innere Struktur Kant feststellen will, das Bewußtsein des individuellen Subjekts —, zwar nicht dieses oder jenes bestimmten Individuums, sondern eines sozusagen „typischen" Subjekts —. Nach Cohens Interpretation handelt es sich bei dem Bewußtsein um das „wissenschaftliche Bewußtsein" und zwar speziell das naturwissenschaftliche, also um den Inhalt der mathematischen Naturwissenschaft, wie er „in gedruckten Büchern" vorliegt; ihn gilt es auf seine Grundbegriffe zu analysieren.

Nach jener ersten Auffassung sind ferner a priori die Funktionen von Sinnlichkeit und Verstand, die zusammen den Erkenntnisapparat als bleibende Ausstattung des Individuums ausmachen, und mit denen es den Empfindungsstoff verarbeitet, wie eine Web- oder Strickmaschine ihr Material.

Im Sinne der zweiten Auffassung bezeichnet a priori ein rein inhaltliches, gedankliches Verhältnis. Für den Begriff des Körpers z. B. ist in dieser Weise der Begriff des Raumes und der der Substanz a priori. Das bedeutet: beide werden im Begriff des Körpers notwendig mitgedacht, sind also in jenem vorausgesetzt. So ist auch der Raumbegriff Voraussetzung der Geometrie, der Kausalsatz Voraussetzung für die einzelnen Gesetze des Naturgeschehens und insofern a priori.

Als „transzendental“ bezeichnet nun Kant die Untersuchung „unserer Erkenntnis von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll“. Die eine Interpretation Kants (im Sinne des Phänomenalismus) faßt mithin dessen Methode als eine transzendental-psychologische; denn das a priori wird in der psychischen Organisation des Subjektes gesucht. Ob aber Raum, Zeit und Kategorien als fertige Begriffe oder Funktionen angeboren gedacht werden oder als keimhafte Anlagen, die sich erst anläßlich der Empfindungen entwickeln, bedeutet dabei keinen prinzipiellen Unterschied. In beiden Fällen gelten als a priori psychische Fähigkeiten des Subjekts, deren Feststellung und Erforschung Sache der Psychologie wäre.

Nach der zweiten Auffassung kann dagegen das Verfahren Kants als transzendental-logisches bezeichnet werden. Denn die Art, wie hier das wissenschaftliche Bewußtsein seinem Inhalt nach zergliedert wird, entspricht ganz dem Verfahren der Logik. Daß aber diese sprachlich-formulierten Denkinhalte für sich betrachtet werden können, ganz losgelöst von dem psychischen Geschehen der denkenden Subjekte, das haben wir bereits bei der Behandlung des „gegenständlichen Charakters des Denkens“ (Kap. II, 4) gesehen.

Wir versuchen nunmehr zu zeigen, wie sich Kants Erkenntnistheorie in transzendental-logischer Auffassung darstellt, und wir berücksichtigen dabei zugleich die Fortbildung der Kantischen Lehre durch Cohen. Wir lernen damit die vom subjektiven Idealismus verschiedene Form des Idealismus kennen, die man am zutreffendsten wohl als „logischen Idealismus“ bezeichnen würde, die aber auch „transzendentaler“ oder „kritischer“ oder „objektiver“ Idealismus genannt wird.

b) Die Bedeutung des Denkens. Der grundlegende Satz dieses logischen Idealismus besagt: der Erkenntnisinhalt ist gleichbedeutend mit dem wahren Sein. Einige Aussprüche Cohens seien zum Belege dafür beigefügt[31]: „Das Sein ist das Sein des Denkens“, und zwar „des Denkens der Wissenschaft“, näherhin der „mathematischen Naturwissenschaft“. „Das Sein ruht nicht in sich selbst, das Denken erst läßt es entstehen“. „Nur das Denken selbst kann erzeugen, was als Sein

gelten darf"; es „erschafft die Grundlagen des Seins. Die Ideen sind diese Grundlagen, diese Grundlegungen". „Die Idee, als im reinen Denken gewonnen, bedeutet das wahrhafte Sein, den wahrhaften Inhalt der Erkenntnis". Auch allen Geisteswissenschaften ist mit der mathematischen Naturwissenschaft die Voraussetzung gemeinsam, „daß das Denken festgeprägte, unveränderliche Erzeugnisse zu geben und zu sichern vermag".

„Denken" ist dabei nicht als zeitlich verlaufende Tätigkeit, als Inbegriff der Denkerlebnisse von Individuen, zu fassen, sondern es sind lediglich die Denkinhalte gemeint. Das Denken „als Erzeugung" ist das „Erzeugnis".

Und welches sind die Denkerzeugnisse, mit denen es die logisch-erkenntnistheoretische Betrachtung (nach Cohens Terminologie: die „Logik") zu tun hat? Es sind die Voraussetzungen und Methoden der Wissenschaft.

Die logische Behandlung wird dabei scharf von der psychologischen unterschieden. Der Denkvorgang, sofern ihn die Psychologie betrachtet, wird auch als „Vorstellung" bezeichnet, und die Gesamtheit der psychischen Vorgänge, das Objekt der Psychologie als „Bewußtheit" im Gegensatz zum „Bewußtsein" als dem Inbegriff der Inhalte, die das Objekt der Logik bilden. „Hätten wir nur Instinkt, so hätten wir nur Bewußtheit. Der Geist erzeugt Wissenschaft; daher ist er Bewußtsein."

Die Frage, warum wir Empfindungen haben und gerade diese, oder warum wir in Kategorien denken, wird als Frage nach der Bewußtheit bezeichnet und für unlösbar und darum müßig erklärt. Das Bewußtsein dagegen, mit dem sich die Logik beschäftigt, ist das „Gegenstands"bewußtsein; der Inhalt, den es zu „erzeugen" gilt, ist zugleich der Gegenstand, das Objekt des Bewußtseins; „Inhalt", „Gegenstand", „Objekt", „Sein" bedeuten dasselbe.

Das „Sein"[32]) ist Inhalt des Gedachten, sofern es im Denken „bestehen", d. h. sich als gültig erweisen soll. Dazu bedarf es aber vor allem durchgängiger Einstimmigkeit des Gedachten. Eine Aussage ist also nur dann objektiv gültig, wenn sie sich widerspruchslos in den einheitlichen Zusammenhang aller Aussagen einfügt, die den gleichen Geltungswert der Objektivität beanspruchen. Der

unmittelbar gegebene Inhalt des Individualbewußtseins, sofern er in diesen einheitlichen Zusammenhang des Wirklichen noch nicht einbezogen oder überhaupt nicht einzubeziehen ist, heißt „subjektiv" oder „Erscheinung". In gewissem Sinne kann also auch vom logischen Idealismus zugestanden werden, daß der „Gegenstand" dem Denken des Einzelindividuums als etwas Festes und Bestimmtes gegenübersteht, der so ist, wie er ist, gleichgültig, ob ihn jemand denkt oder nicht. Denn Gegenständlichkeit, Objektivität ist Bestimmtheit; das Objekt ist nach einem Worte Kants „das, was dawider ist, daß unsere Erkenntnisse nicht aufs Geratewohl oder beliebig (scil. gestaltet werden können), sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt sind." Objektive Gültigkeit und notwendige Allgemeingültigkeit für jedermann sind Wechselbegriffe.

Aber die objektive Wirklichkeit ist doch kein unmittelbares Datum (der Empfindung oder Vorstellung), sondern ist vom Denken erst zu erarbeiten; sie ist Ergebnis eines nach bestimmten Gesetzen sich vollziehenden Denkprozesses, der als Objektivierung bezeichnet werden kann; dabei kann nichts, was als „objektiv" oder „wirklich" gelten will, im Bewußtsein isoliert bleiben, sondern es muß in den einen, gesetzmäßigen Zusammenhang eingefügt werden. Diese Bearbeitung ist aber nie abgeschlossen und vollendet; denn sie gilt der Lösung einer unendlichen Aufgabe. In der Arbeit an dieser Aufgabe wird aber die objektive Wirklichkeit, das wahre Sein, der „Gegenstand" erzeugt.

Es ist nun die Aufgabe der Logik, die konstituierenden Momente, gewissermaßen die innere (logische) Struktur des Gegenstandsbewußtseins — zunächst an der mathematischen Naturwissenschaft — festzustellen.

Wie gelangt man nun zu diesen Denkelementen, diesen idealen Konstruktionsmitteln? Indem man durch reflektierende Betrachtung des Begriffsbestands der mathematischen Naturwissenschaft feststellt, welches die obersten, allgemeinsten Begriffe sind, vermittelst derer sie ihren Gegenstand, die „Natur", denkt, oder — anders ausgedrückt — welche allgemeinsten Voraussetzungen in dem Gedanken der „Natur" enthalten sind.

Unter diesem Gesichtspunkt erscheinen in erster Linie

Raum und Zeit als notwendige Konstruktionsstücke des Gegenstands. In der Natur denken wir ja u. a. „Materie“; wir können Materie nicht denken ohne Lage und Ausdehnung; diese aber setzen Raum voraus. Wir denken in der Natur ferner „Vorgänge“; wir können Vorgänge nicht denken ohne Zeit.

So ergibt sich für Cohen auch eine bedeutsame Abweichung von Kant; während dieser Raum und Zeit als reine Anschauungsformen zur Sinnlichkeit zählt und von den reinen Denkformen, den Kategorien, unterscheidet, rechnet Cohen Raum und Zeit zu den Kategorien. Er sieht eine Schwäche der Grundlegung Kants darin, daß er die Anschauung dem Denken vorausgestellt habe; er selbst „fängt mit dem Denken an“; das Denken darf nicht den Anfang in etwas außerhalb seiner selbst haben.[83])

Neben Raum und Zeit sind als oberste Begriffe zu nennen das Infinitesimale, die Zahl, die Bewegung, die Erhaltung (Substanz), die Kausalität usw. Hier erscheinen denn auch die meisten der Kantischen Kategorien. Sie sind also aufzufassen als methodische Mittel, um den Gegenstand der „Erfahrung“ (d. h. der mathematischen Naturwissenschaft) zu denken. Sie sind selbst für sich nie Gegenstand der Erfahrung, aber sie sind die Voraussetzungen, die Bedingungen der Erfahrung, die uns diese erst ermöglichen, und insofern sind sie a priori; man kann sie auch bezeichnen als die Grundrichtungen, in denen sich alle Aussagen bewegen.

Diese apriorische Geltung der Kategorien besagt aber nicht, daß sie auch a priori entdeckt werden müssen. Völlig abzuweisen ferner ist die Annahme, daß sie (fertig oder keimhaft) angeborene Begriffe seien. Die Frage hiernach als eine psychologisch-genetische hat in unserer logischen Betrachtung überhaupt keine Stelle: nicht das Bewußtsein von Individuen wird analysiert und auf seine Entwicklung untersucht, sondern der Inhalt wissenschaftlicher Disziplinen.

Die Logik bedarf darum zwingend der Orientierung an den Einzelwissenschaften, und sie muß auch deren fortschreitender Entwicklung Rechnung tragen. Sie wird darum nicht den Anspruch erheben, die Kategorien in einer für

alle Zeit gültigen Weise festzulegen — eine Ansicht, die Kant noch teilte —. Neue Denkaufgaben können neue Denkmittel, neue Erzeugungen des Denkens notwendig machen; neue Probleme werden neue Voraussetzungen fordern. Die Logik wird sie aufzunehmen haben. Der notwendige Gedanke eines Fortschritts der Wissenschaft hat zur notwendigen Voraussetzung den Gedanken des Fortschritts der reinen Erkenntnis.[34]) —

Über der Zerlegung des Gegenstandsbewußtseins in seine einzelnen Elemente, über dem Herausanalysieren der Kategorien ist aber nicht zu vergessen, daß diese für sich genommen in künstlicher Weise isoliert sind, daß sie in der wirklichen Wissenschaft zusammengedacht werden und so die innere Einheit der Natur, die Einheit der wissenschaftlichen Erfahrung darstellen. Die Natur wird notwendig als eine Einheit gedacht. Sie ist freilich eine solche, die eine unübersehbare Fülle von Einzelheiten umfaßt, darum zerfällt sie aber nicht in zwei oder mehr Gebiete, die gar keine innere Beziehung zueinander hätten und sich fremd gegenüberstünden. Diese Einheitlichkeit des Natur- (bzw. Gegenstands-)bewußtseins nennt Kant die transzendentale oder objektive „Einheit der Apperzeption", durch sie wird „alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in den Begriff eines Objekts vereinigt." —

c) Die Bedeutung der Empfindung. In diesem Verhältnis[35]) einer Mannigfaltigkeit einerseits und der Einheit des Bewußtseins anderseits, die in allem Erkennen sich gegenseitig fordern, haben wir das Verhältnis von „Sinnlichkeit" (Empfindung) und „Verstand" (Denken).

Mit den Empfindungen steht es nun ganz anders wie mit den Denkinhalten. Sie sind keine „festgeprägten, unveränderlichen Erzeugnisse"; denn sie sind als solche keiner strengen Identität fähig. Nach dem „Schwellengesetz" kann z. B. der Ton 2 von 1 und 3 ununterscheidbar, also in der Wahrnehmung gleich sein, während 1 und 3 auch für die Wahrnehmung verschieden sind. Diese Verworrenheit der Sinnesdaten war schon für Demokrit der entscheidende Grund, ihnen die Realität abzusprechen; denn was nicht streng ist, was es ist, ist überhaupt

nicht. „Sein“ im Sinne von Bestimmtheit und zwar vollständiger Determiniertheit, kommt der Empfindung nur zu, sofern sie sich festlegen läßt durch bestimmte Beziehung auf eine als objektiv definierte Existenz, den „Reiz“; sie ist nur identifizierbar durch Hinweis auf ihn. So fällt die Empfindung nicht aus der Existenz heraus, aber sie bleibt von der eindeutigen Bestimmtheit verschieden wie das x der Gleichung von den Größen, durch die es bestimmt wird. Die sinnliche Qualität, die Empfindung, scheidet so aus dem besonderen Untersuchungsgebiet der Physik aus, aber damit doch nicht aus dem Gebiet der objektiven Wissenschaft: die Physiologie hat die genauen Bedingungen nachzuweisen, unter denen sie auftritt usw.

Die Empfindung ist also in ihrem Erkenntniswert durchaus nicht dem Denken gleichzustellen. Wenn man sie vielfach als eine Art „Wissen ohne Denken“ ausgibt, so ist das falsch; denn gewußt ist nichts, was nicht aussagbar, aussagbar (mit Sinn) nichts, was nicht gedacht ist. Der Empfindungsinhalt muß also erst Denkinhalt geworden sein, um ein Inhalt des Wissens und der Wissenschaft sein zu können.

Es ist auch von vornherein klar, daß für die logische Betrachtung, die lediglich auf die Denkinhalte geht, die Empfindungen nicht in Anschlag kommen können. Sie sind zwar auch als Inhalte gegeben, aber als Inhalte eines Individualbewußtseins; sie lassen sich in ihrem anschaulichen Gehalt, in ihrem unmittelbaren Erlebtsein nicht vom Subjekt ablösen und objektivieren wie sprachlich formulierte Denkinhalte. Was ich eigentlich erlebe, wenn bestimmte Reize meine Sinne treffen, das kann ich einem anderen weder direkt wahrnehmbar machen noch in unzweideutiger Weise übermitteln.

Welche positive Bedeutung hat nun aber die Empfindung, wenn sie nicht einen selbständigen Erkenntnisinhalt neben dem Denken darstellt; wenn anderseits das Denken ein „reines“, nicht von Empfindungen abhängiges ist, wenn es selbständig seine Grundlagen legt? Spinnt denn etwa das Denken ganz frei und willkürlich seine Inhalte aus sich heraus, ganz gleichgültig gegen die Empfindung?

So ist es nicht. Schon Plato*) (427—347), der Begründer des Idealismus, erkannte, daß es nicht möglich sei, zu denken, wenn nicht aus Veranlassung irgendeiner Empfindung; und wenn Leibniz von den vérités de raison, die allein im Denken gründen, die vérités de fait unterscheidet, so ist es der Anspruch der Empfindung, der ihn zur Aufstellung dieser zweiten Art von Wahrheiten führt. Bei Kant dienen zwei Grundsätze der Rechtfertigung der Empfindung: der der „Antizipationen der Wahrnehmung" und der „der Wirklichkeit". In dem ersten wird der Gegenstand der Empfindung als das „Reale" bezeichnet, in dem zweiten die „Wirklichkeit" auf den Zusammenhang mit der Empfindung gegründet: was mit der Wahrnehmung nach empirischen Gesetzen verknüpft ist, ist „wirklich", ob es gleich unmittelbar nicht wahrgenommen wird, denn wo Wahrnehmung und deren Anhang nach empirischen Gesetzen hinreicht, dahin reicht auch unsere Erkenntnis vom Dasein der Dinge. Dabei ist zu beachten, daß die „Wirklichkeit" nicht schlechthin auf Empfindung gegründet wird, sondern auf den „Zusammenhang mit ihr". Damit wird das Denken von dem Empfindungsinhalt emanzipiert, aber der Anspruch der Empfindung wird anerkannt.[36])

Die Empfindung ist also gewissermaßen ein „Fragezeichen"; sie stellt gewisse „Ansprüche", und der ganze Sinn des „Denkens" und seiner „reinen Erzeugungen" besteht darin, ihren Ansprüchen zu Hilfe zu kommen, ihre Ansprüche durch eigne Kraft zu befriedigen.

Daß aber die Empfindung nicht imstande ist, als selbständige Erkenntnisquelle zu dienen, ja auch nur ihre Ansprüche vollkommen geltend zu machen, dafür werden noch folgende Gründe angeführt.

Die Empfindung kann nicht alles zur Anzeige bringen, was von dem Denken als „wirklich" anerkannt wird: man denke an unter- oder übermerkliche Reize. Unterhalb und oberhalb der Äther- und Luftschwingungen, die als Farb- und Tonempfindungen ins Bewußtsein kommen, finden Bewegungen statt, von denen uns die Empfindungen direkt nichts sagen. — Der Elektrizität und dem Magne-

*) Schriften in der „Philos. Bibliothek" Bd. 80—83.

tismus entsprechen keine spezifischen Empfindungen. — Das Müllersche Gesetz besagt, daß bei großer objektiver Verschiedenheit der Reize die Empfindung doch immer nur mit ihrem gegebenen Einerlei antwortet. „So wenig vermag die Empfindung von dem Reize selbst zu sagen, was nämlich seinen objektiven Inhalt betrifft." — Erscheinungen wie die, daß Schmerzen in einem amputierten Glied lokalisiert werden; ferner Halluzinationen und Illusionen erregen noch stärker den Verdacht der Subjektivität gegen die Empfindung.

Aber trotz alledem wäre es verfehlt, den Anspruch der Empfindung fallen zu lassen, weil seine Präzisierung schwer ist. Das reine Denken treibt kein immanentes Spiel; es definiert und löst die Probleme, die mit dem Vorhandensein der Empfindung gestellt sind. Die Mittel aber, womit das Denken dies leistet, sind seine reinen Erzeugungen: die Begriffe des Infinitesimalen, des Einzelnen, der Einheit, Mehrheit, Allheit, der Substanz und Kausalität, kurz die Kategorien. Sie sind keine Empfindungen, auch nicht von der Empfindung dem Denken gegeben, sondern reine Schöpfungen des Denkens, aber in ihnen allen ist doch die Rücksicht auf die Empfindung latent. Insbesondere ist es die Kategorie des „Einzelnen", die „den Anspruch, den die Empfindung stammelt, zur Aussprache bringt".[37]) Nur dem „Einzelnen" schreiben wir ja „Existenz", „Dasein" zu — Begriffe, die hier nicht mit dem des „Seins" identisch gebraucht werden —. Das rechtwinklige Dreieck des Geometers ist zwar auch ein Einzelnes, aber es repräsentiert eine ganze Gattung, es ist ein „spezifisch Einzelnes". Das Einzelne im strengen Sinn, das „individuell Einzelne", konstatieren wir da, wo Empfindung vorliegt. Und zwar ist es die Kategorie der „Größe", wie sie die analytische Geometrie definiert (als Vereinbarung von Zahl und Raum), vermittelst deren wir die Empfindung zu genauerer Bestimmung bringen. In den Größen, den Strecken bestimmen wir die Wirklichkeit des Einzelnen. Alle Instrumente, mit denen der objektive Inhalt der Empfindung gemessen wird, gehen auf Größengleichheiten zurück. Dabei wird stets von der zu untersuchenden spezifischen Empfindung Abstand genommen: die Empfindung der Wärme wird redu-

ziert auf die Ausdehnung des Quecksilbers, die des Tones auf die der Saite, die der Farbe auf die der Ätherwelle. Der Begriff des „Einzelnen“ und weiterhin der der „Größe“ knüpft also den Zusammenhang zwischen Empfindung und „Wirklichkeit“; denn diese ist uns eben nicht einfach in der Empfindung „gegeben“; sie wird erst vom Denken bestimmt, und der ganze Apparat der Mathematik steht ihm dabei zu Diensten. So wird der Verdacht beseitigt, daß das Wirkliche, auf die Subjektivität der Empfindung begründet, selbst nur etwas Subjektives sei. Der subjektive Empfindungsinhalt wird ja vom Denken in Größenwerten von Bewegungen objektiviert. Was immer wir als „wirklich“ beurteilen, hat zwar Beziehung zur Empfindung, aber die Inhalte der Empfindung werden ersetzt durch mathematische Größen, die ihrerseits Erzeugnisse des reinen Denkens sind.

Infolge dieser weitgehenden Berücksichtigung der Empfindung erhebt der logische Idealismus auch den Anspruch, „wahrer Realismus“ zu sein. Tatsächlich dürfte es auch auf einem Mißverständnis beruhen, wenn man Cohen vorgeworfen hat, er raube der mathematischen Naturwissenschaft die empirische Grundlage; und falls das reine Denken das „Sein“ aus sich erzeuge, so könne man auch Sätze über das Dasein Gottes, über Unsterblichkeit und Erlösung mit demselben Recht aufstellen, wie über den Differentialquotienten.[38])

d) Die Ablehnung des Gedankens einer absoluten Wirklichkeit. So sehr aber auch der logische Idealismus in der Bewertung der Empfindung mit dem kritischen Realismus übereinstimmt, so entschieden weist er dessen Ansicht ab, daß unsere Erkenntnis auf die Bestimmung einer vom Bewußtsein unabhängig existierenden (und insofern „absoluten“ oder „transzendenten“) Wirklichkeit gerichtet sei; daß die Dinge „gegeben“ seien und daß es lediglich Aufgabe des Bewußtseins sei, sie zu erkennen.

Vielmehr erklären seine Vertreter: Die Dinge sind überhaupt nicht „gegeben“, am wenigsten die wirklich existierenden Dinge. Darunter verstehen wir nämlich Einzelnes, Bestimmtes. Alle Bestimmung aber erfolgt erst durch Begriffe. Ohne diese ist das Gegebene nur das

Zu-Bestimmende = x.[39]) Wären die Dinge schon von vornherein gegeben, etwa in der Empfindung, so bedürfte es zu ihrer Entdeckung keiner Mathematik und Physik; dem Denken darf nichts als „gegeben" gelten, das es einfach aufzunehmen hätte.[40])

Unsere Wahrnehmung ist nicht etwa als Abbild eines transzendenten Dinges zu fassen. Denn wenn wir etwas Bild nennen, so können wir es mit dem Original vergleichen; hier aber haben wir es lediglich mit Bewußtseinsinhalt zu tun. Die Abbildtheorie kann auch nicht die Notwendigkeit des Erkennens erklären. Diese ist vielmehr dadurch zu sichern, daß man die Aufgabe der empirischen Erkenntnis dahin bestimmt, das Erfahrene in einem einzigen gesetzmäßigen Zusammenhang (in dem einen Raum, der einen Zeit usw.) darzustellen. Dieser einzige Zusammenhang, der nicht „gegeben", sondern unendliche Aufgabe der Erkenntnis ist, bildet jedenfalls nichts weiter ab.[41])

Aber es wird nicht nur in Abrede gestellt, daß unsere Erkenntnis das „Abbild" einer transzendenten Realität sei — eine Ansicht des naiven Realismus, die ja auch der kritische Realismus aufgegeben hat —, sondern jene außerbewußte Wirklichkeit, auf die sich nach dem kritischen Realismus unser Wahrnehmen und überhaupt unser Erkennen bezieht, und die unser Denken in fortschreitendem Maße zu bestimmen trachtet, sie wird gänzlich gestrichen. Lediglich das im Bewußtsein Gegebene ist das „Wirkliche"; freilich erst dann verdient es diese Bezeichnung, wenn es in den einen gesetzmäßigen Zusammenhang eingefügt ist. Also der Baum, den ich sehe und wie ich ihn sehe, kein davon verschiedener transzendenter Baum ist das Wirkliche. Diese „Wirklichkeit" des Baumes bedeutet lediglich, daß wir infolge der Gesetzmäßigkeit, die wir hinsichtlich dieses gegebenen Etwas festgestellt haben, darauf mit Bestimmtheit rechnen und uns darüber verständigen können.[42]) Die „Natur" ist die „Erfahrung", d. i. die „mathematische Naturwissenschaft". Dem „wissenschaftlichen Sinn" ist „die Natur nicht ein den Sinnen gegebenes Ding, sondern das große Fragezeichen, das die Sinne aufrichten, und das der Verstand schrittweise zu lösen hat".[43])

Es ist bei dieser Leugnung einer transzendenten Realität verständlich, daß man, wie schon S. 94f. bemerkt, auch Kant von diesem Gedanken befreien möchte. Er redet bekanntlich von Gegenständen, die unsere Sinne affizieren und dadurch Empfindungen bewirken, und er nennt „Erscheinung“ das, was bei der Bearbeitung der Empfindungen durch die apriorischen Funktionen zustande kommt. Der von der „Erscheinung“ verschiedene „Gegenstand“ (gewöhnlich „Ding an sich“ genannt) soll nun nach diesen Interpreten nicht eine transzendente Realität bedeuten, vielmehr wird „Erscheinung“ gleichgesetzt mit den „in abstracto isolierbaren Daten des Bewußtseins“, der „Gegenstand“ mit dem „durchgängigen Zusammenhang, in dem das Mannigfaltige des Bewußtseins zur Einheit gebracht wird“.44) Durch die gesetzmäßige Beziehung wird erst den an sich zerstreuten Wahrnehmungsdaten Zusammenhang und Einheit in einem „Bewußtsein überhaupt“ gegeben und damit der eine, identische Gegenstand gesetzt. Hierin besteht aber gerade die Aufgabe der Erkenntnis, und da diese nie endgültig gelöst ist, so scheint insofern der Gegenstand draußen stehen zu bleiben.

Gerade darin sieht man die entscheidende Tat Kants, daß ihm der „Gegenstand“ nicht mehr einfach als „gegeben“ gilt, sondern daß er ihn als „Problem“ faßt. Darum sei es auch falsch, „Begriff“ und „Gegenstand“ durch eine Kluft geschieden zu denken; Kant wisse nichts von einem Gegenstand, der nicht durch und in Begriffen der Erkenntnis konstituiert wäre, ja nach einem anderen Gegenstand zu fragen, scheine ihm sinnlos. „Gegenstand“ sei der Ausdruck dessen, was „ist“; „Sein“ aber sei nur der allgemeine Ausdruck der Urteilsfunktion.

Man verwertet in diesem Zusammenhang auch Kants Ausspruch: „Was wir auch nur an der Materie kennen, sind lauter Verhältnisse (das, was wir innere Bestimmungen derselben nennen, ist nur komparativ innerlich), aber es sind darunter selbständige und beharrliche, dadurch uns ein bestimmter Gegenstand gegeben wird“.*) Nicht auf das fragwürdige absolute Ding des gemeinen Verstandes sei die Intention Kants gerichtet, sondern auf diese gesetz-

*) Krit. d. r. Vern. ed. Valentiner. Philos. Bibl. Bd. 37. 308.

mäßigen Verhältnisse, diese „Konstanten“ der Wissenschaft.

Man sage nun freilich: „Die Dinge sind doch, wie sie sind, wir mögen von ihnen denken, was wir wollen.“ -- Gewiß sind sie, wie sie sind. Das bedeutet aber: ihr Sein ist zum Behufe der Erkenntnis, mithin im Denken und nach seinem eigenen Gesetz, anzusehen, als von der Zufälligkeit meines gegenwärtigen oder irgendeines anderen, wann immer stattfindenden Denkens unabhängig. Diese Unabhängigkeit ist selbst begründet in der „Gesetzlichkeit“, als Grundforderung des Denkens. Die Gesetzlichkeit im Inhalt des Gedachten konstituiert die Gegenständlichkeit, konstituiert „die mit Recht geforderte Unabhängigkeit auch von meinem oder eines anderen jeweiligen Denken oder Nicht-Denken, als eines dann und dann, in dem und dem Zusammenhang von Geschehnissen vorkommenden Geschehens“. Auch was in unserem Denken zunächst noch unbestimmt bleibt, steht darum nicht außerhalb des Denkens überhaupt, sondern in ihm, nämlich als x, d. i. an sich Bestimmbares, noch zu Bestimmendes. —

Das „Wirkliche“ wird vielfach auch als das „Tatsächliche“ bezeichnet; und nach realistischer Auffassung ist es Ziel der Erkenntnis, das Tatsächliche so zu erfassen, wie es ist. Die Eigenart des logischen Idealismus wird uns darum noch anschaulicher entgegentreten, wenn wir einige Ausführungen Natorps[45]) über den Begriff „Tatsache“ wiedergeben.

„Tatsachen“ sind nicht absolute Data für das Denken, etwas schlechthin Außergedankliches, woran das Denken sozusagen stieße (wie die Fische an die Wände eines Teiches), ohne sich seiner bemächtigen zu können; denn was dem Denken schlechthin unzugänglich wäre, wäre eben keine Erkenntnis. Tatsächlichkeit ist nichts anderes als Urteilsinhalt, ein besonderer Fall der denkenden Setzung „es ist“. Von dem des mathematischen Urteils unterscheidet sich dieser Fall durch die Determiniertheit des Ortes und Zeitpunkts, die zur „Tatsache“ erforderlich, dem mathematischen Begriff fremd ist. Aber diese Determiniertheit ist erst Resultat urteilender Setzung. Mathematische Begriffe helfen dazu mit und machen das Verfahren dieser Determination allein möglich. Es gibt keine

einzige Bestimmung einer Tatsache, die nicht Denkbestimmung wäre.

Die Determiniertheit, die eindeutige Bestimmtheit der Tatsachen ist selbst Forderung des Denkens, das nur unter dieser Bedingung das Urteil „es ist“ (im Sinne des Tatsächlichen) abgibt. Grundbedingung der eindeutigen Bestimmtheit der Einzeltatsache ist ihre eindeutige Einordnung in einen durch Gesetze stabilierten, selbst eindeutigen Zusammenhang der Tatsachen.

Damit ist gesagt, daß die Determiniertheit der Tatsache nicht, wie man gewöhnlich meint, „ursprünglichstes Datum“ ist; sie wird vielmehr „zur unendlichen nie abschließend lösbaren Aufgabe“. „Nie läßt sich schlechthin sagen, daß wir ‚die Tatsache‘ ‚erkannt‘ haben; denn keine einzige der Bestimmungen, nach denen wir sie erkannt zu haben meinen, kann absolut gelten, weder die der Zahl noch der Größe, der Zeit, des Orts, der Qualität und so fort. Wieviel auch an ihr bestimmt, nämlich hypothetisch bestimmt ist, immer bleibt noch irgendwelche Unbestimmtheit zurück; die Tatsache bleibt immer das x der Erkenntnis. Und dies x hat man zur bekannten Größe, dies Letzte zum Ersten gemacht! Warum? Weil freilich die gesetzliche Notwendigkeit dieser Determination der Tatsache a priori erkannt werden kann. Man nimmt im Begriff des Gegebenen der Wahrnehmung eben das voraus, was als letztes Ergebnis der Erkenntnis herauskommen soll.“ „Tatsachenbestimmungen sind aber in jedem Fall nur Näherungswerte; absolute Tatsachen gäbe es nur für eine absolute Erkenntnis.“

2. Beurteilung des transzendental-logischen Idealismus.

a) Seine beiden Bestandteile: die transzendental-logische Methode und der Idealismus. In den erkenntnistheoretischen Ansichten der Vertreter des transzendental-logischen Idealismus kann unterschieden werden: das transzendental-logische Verfahren und die idealistische Auffassung des Erkenntnisgegenstands.

Das erstere ist zweifellos sehr fruchtbar, um den Inhalt der Begriffe und Voraussetzungen, mit denen die

Wissenschaften arbeiten, zu klären und in ihrer Tragweite und in ihren inneren Beziehungen zueinander festzustellen. In diesem Sinne liegt in der Entwicklung der Kategorien, wie sie Cohen in seiner „Logik" gegeben hat, eine überaus wertvolle Leistung vor. Überhaupt ist es für das zunächst ganz seinen Gegenständen hingegebene Denken äußerst nützlich, wenn es sich die Begriffe zum Bewußtsein bringt, vermittelst derer es die Gegenstände zu fassen sucht; weil ihm sonst beide leicht identisch scheinen. Wieviel verschwendete Denkarbeit wäre erspart worden, wenn man sich stets zur rechten Zeit daran erinnert hätte, daß es nicht die Dinge selbst sind, sondern unsere Begriffe von den Dingen, die uns vor manches, schier unlösbare Problem stellen. Ehe man etwa die Frage aufwirft, ob aus der Materie Bewußtsein hervorgehe, oder ob Kausalität mit Freiheit vereinbar sei, ist es doch am Platze, zu prüfen, wie wir denn die hier in Betracht kommenden Begriffe gefaßt haben.

Nicht minder kann die Art, wie von Cohen die Bedeutung des Denkens und der Empfindung für die Erkenntnis (der Realwissenschaften) bestimmt wird, von dem kritischen Realismus anerkannt werden. Daß die Denkmittel, die „Kategorien", auch in dem Sinne „reine Erzeugungen" des Denkens seien, daß sie ganz unabhängig von Empfindungen im Bewußtsein des Individuums entstehen, braucht dabei gar nicht behauptet zu werden; vielmehr kann diese Frage als eine psychologisch-genetische (als eine Frage der „Bewußtheit") auf sich beruhen. Für unsere erkenntnistheoretische Würdigung kommt lediglich in Betracht, daß diese Erzeugnisse des „reinen" Denkens nicht selbst als „Erkenntnisse" angesehen werden, sondern lediglich als Hilfsmittel, die Rätsel, die die Empfindung aufgibt, zu lösen. Endlich hat die transzendental-logische Betrachtungsweise in der Kant-Interpretation Bedeutendes geleistet. Das kann zugestanden werden, wenn wir es auch für aussichtslos halten, sie in der ganzen „Vernunftkritik" durchführen zu wollen. —

Aber die transzendental-logische Analyse des Inhalts wissenschaftlicher Disziplinen hängt gar nicht notwendig zusammen mit der idealistischen Deutung der Erkenntnisobjekte. Hält man streng fest, daß es jene

Methode lediglich mit dem (logischen) Inhalt von Begriffen, Sätzen, Wissenschaften zu tun hat, so ist es klar, daß durch ihre Feststellungen die Frage, ob es unabhängig von dem denkenden Individuum eine „an sich" bestehende Realität gibt, gar nicht berührt wird. Gedankeninhalte lassen sich in ihre Elemente zergliedern, auf ihre Voraussetzungen und Zusammenhänge hin untersuchen, ganz gleichgültig, ob die darin gemeinten Gegenstände existieren oder nicht; jede Inhaltswiedergabe und kritische Besprechung eines Romans mit frei erfundenem Inhalt beweist dies.

Eben darum darf aber auch jenes transzendental-logische Verfahren nicht ohne weiteres und ohne besondere Begründung mit der idealistischen Denkweise hinsichtlich des Erkenntnisgegenstandes verbunden werden. Dies geschieht aber, wenn man jede transzendente Realität leugnet, oder wenn man z. B. erklärt: „der Inhalt der Naturwissenschaft" sei „die Natur"; während doch der Sprachgebrauch des Lebens wie der Wissenschaft mit dem Worte „Natur" jene von dem erkennenden Subjekt verschiedene Realität meint, die von der Naturwissenschaft in immer vollkommenerer Weise entdeckt wird.

Es sind also zwei ganz verschiedene Probleme, die einerseits in dem Gegensatz von Realismus und Idealismus, anderseits in dem von transzendental-logischer und psychologischer Methode vorliegen. Dort handelt es sich um die Frage, wie der Gegenstand der Erkenntnis zu fassen ist. Der Idealismus erklärt: er ist nur in Beziehung zum Subjekt zu denken, als Bewußtseins- oder Denkinhalt; der Realismus behauptet: es hat einen guten Sinn, ihm eine vom Bewußtsein des Subjekts unabhängige Existenz und Beschaffenheit zuzuschreiben, und die Aufgabe der Erkenntnis besteht eben darin, diese (zwar nicht abzubilden, aber) in allgemeingültiger Weise durch das Denken zu bestimmen. Bei diesen beiden Methoden dagegen gilt es, einerseits Denkinhalte in völliger Abstraktion von denkenden Subjekten auf ihre grundlegenden Begriffe und Voraussetzungen zu untersuchen, anderseits sie in ihrem Entstehen im Seelenleben des Individuums kausal zu erklären.

Verbindet man die transzendental-logische Methode

mit dem Realismus, so wird man sagen müssen: der ganze Sinn der durch sie behandelten Denkinhalte besteht darin, einen vom Subjekt wie von diesen Inhalten selbst verschiedenen, absolut existierenden Gegenstand zu bestimmen. Verbindet man sie dagegen mit dem Idealismus, so kommt man zu dem Satze: diese Inhalte sind selbst der Gegenstand.

b) Verhältnis des transzendental-logischen Idealismus zum subjektiven Idealismus und zum kritischen Realismus. Die Vertreter dieses logischen Idealismus sind sehr darauf bedacht, diesen von dem „subjektiven Idealismus" als dem „kommunen Idealismus" zu unterscheiden. Er gelte nicht vom Standpunkt des individuellen Subjekts; das „Seiende", der „Gegenstand" sei für sie nicht Inhalt eines Individualbewußtseins, sondern eines „Bewußtseins überhaupt", eines „allgemeinen unpersönlichen Bewußtseins", oder eines „erkenntnistheoretischen Subjekts", zu dem man gelange, wenn man alles, was ein individuelles Bewußtsein vom anderen unterscheidet, auf die Objektsseite verlege.[46])

Aber dieser Idealismus ist noch schwereren Bedenken ausgesetzt als derjenige vom Standpunkt des individuellen Subjekts. Denn dieses mit seinen Bewußtseinsinhalten ist doch etwas, an dessen Wirklichkeit wir nicht zweifeln können. Mag also auch der subjektive Idealismus den Bereich des Wirklichen in ganz unerträglicher Weise verengern, er läßt uns doch wenigstens ein Gebiet sicherer Wirklichkeit. Dagegen jenes „Bewußtsein überhaupt" wie die ihm korrelaten „Inhalte" sind beides Abstraktionen, und der Gedanke, das „wahre Sein" im Sinne der objektiven Wirklichkeit bestehe in solchen abstrakten (unwirklichen) Inhalten, die für ein ebenso abstraktes und ebenso unwirkliches „unpersönliches Bewußtsein"[47]) Objekte seien, erscheint schlechterdings unannehmbar. Welche Konsequenzen ergäben sich ferner, wollte man die Rede, die „Natur" sei nichts anderes als der Inhalt der Naturerkenntnis, streng wörtlich nehmen? Dann war eben die Natur für die ionischen Naturphilosophen und Aristoteles, Ptolemäus und Kopernikus, Galilei und Newton nicht bloß nach deren Auffassung, sondern in ihrem eigenen Bestand eine andere; dann gab es eine Zeit, wo wirklich die Erde eine Scheibe war, vom Okeanos umflossen, und

wieder eine, wo sie als Kugel in der Mitte des Weltraums feststand und Sonne und alle Himmelskörper sich um sie drehten; dann gab es keine Elektrizität und keinen Wasserstoff, keine Röntgenstrahlen und kein Radium, ehe sie entdeckt wurden.

Aber vielleicht wird man sagen: „Natur“, „Atom“, „Molekül“, „Schwingung“, „Gesetz“ usw. sind doch alles „Begriffe“; mithin besteht wirklich die Natur der Naturwissenschaft aus Begriffen, aus Denkinhalten. Dann würde man aber übersehen, daß diese Worte nicht bloß Begriffe bezeichnen, sondern auch die in den Begriffen gemeinten Realitäten. Um die reale Natur und ihre Bestandstücke zu nennen, haben wir keine anderen Worte als diejenigen, die auch unsere Begriffe von der Natur und ihren konstituierenden Faktoren bezeichnen. Außerdem ist der Terminus „Begriff“ selbst doppeldeutig: der „Begriff“ Natur bedeutet einerseits den Sinn des Wortes „Natur“, anderseits die damit gemeinte Realität.

Auch dürfen wir uns für unsere Auffassung auf die Denkweise unserer Naturforscher berufen. Soweit ich sehe, meinen sie doch mit ihren Begriffen an sich existierende Realitäten und erblicken den Sinn ihrer Arbeit darin, von der unseren Sinnen gegebenen „Erscheinungswelt“ aus die von uns und unserer sinnlichen Auffassung unabhängig bestehende reale Wirklichkeit mit ihren Gesetzen zu bestimmen. Freilich von einigen Neueren wie Mach wird die umgekehrte Ansicht vertreten. Bei ihnen gilt das sinnfällig Erscheinende als das wahrhaft und einzig Wirkliche. Dagegen Begriffe wie Atom, Molekül, Energie, Masse, Äther usw. bezeichneten bloße Fiktionen oder Bilder, durch die wir uns die unmittelbar wirklichen Erscheinungen im Interesse der Denkökonomie zurechtlegten. Derartiges als real annehmen, das heiße an Gespenster glauben. — Wäre das richtig, dann würde freilich die „Natur“ von der Naturwissenschaft im wörtlichen Sinne erst erschaffen, nämlich als eine bewußte Fiktion. Aber ein derart idealistisch gehaltenes Lehrbuch der Physik ist bis jetzt noch nicht geschrieben worden und wird wohl auch nie geschrieben werden.[48])

Oder tun wir vielleicht doch den Vertretern des logischen Idealismus unrecht, wenn wir meinen, sie unter-

schieden nicht die Begriffe als Denkinhalte und die damit gemeinten realen Gegenstände und sie lösten die ganze Wirklichkeit in abstrakte Begriffe auf?

Sie reden meist eine etwas dunkle Sprache[49]), so daß ein solcher Zweifel schon auftauchen kann, und daß der Auslegung ein ziemlich weiter Spielraum bleibt. Auch könnte es uns als Anhängern eines kritischen Realismus nur höchst willkommen sein, wenn sich zeigte, daß die Vertreter des transzendental-logischen Idealismus in der Sache mit uns übereinstimmten und nur in der Ausdrucksweise und in der stärkeren oder schwächeren Betonung dieses oder jenes Punktes sich von uns unterschieden.

In der Tat läßt sich den wesentlichen Sätzen dieses Idealismus eine Deutung geben, wonach sie mit dem Realismus vereinbar erscheinen. Ermutigt aber werden wir zu einer solchen Interpretation dadurch, daß seine Vertreter gegenüber dem „subjektiven Idealismus" erklären, sie bezweifelten nicht die empirische Wirklichkeit einer Vielheit von Subjekten und der ihnen gegenüberstehenden Welt, und der logische Idealismus sei zugleich „wissenschaftlicher Realismus".

So läßt sich zunächst in dessen Polemik gegen den Gedanken einer absolut existierenden Realität, eines transzendenten „Dings an sich", der Sinn hineinlegen: alles, was erkannt werden solle, also Erkenntnisobjekt sei, müsse in Korrelation zu einem erkennenden Subjekt treten (von dessen Individualität allerdings abgesehen werden könne und müsse). — Über ein Ding eine Aussage machen und dabei erklären, das Ding sei gar nicht in Relation zu einem Subjekt, sondern existiere absolut und aller Erkenntnis transzendent, das wäre freilich ein Widerspruch, und es mag gegenüber einem naiven Realismus wohl angebracht sein, dies hervorzuheben. Dagegen bliebe uns freilich auch das Recht, zur Abwehr hyperidealistischer Auffassung zu betonen: aus der Relation, in die jeder Gegenstand bei der Erkenntnis zu einem Subjekt trete, folge mitnichten, daß er nur in dieser Relation, nur als Objekt für ein Subjekt (sei es ein individuelles oder ein allgemeines) existiere, noch auch daß die Erkenntnis seiner Beschaffenheit notwendig subjektiv getrübt und gefärbt sei.

Die idealistische Lehre ferner, „Dinge" und „Tat-

sachen“ seien nicht „gegeben“, sondern „aufgegeben“, sie stünden am unendlich fernen Ziel, nicht am Anfangspunkt des Erkenntnisprozesses, gestattet die Deutung: „Dinge“, „Tatsachen“ mögen immerhin bestehen auch ohne unser Wissen und in diesem Sinne auch als „gegeben“ bezeichnet werden, aber sie sind uns nicht gegeben ohne unser Zutun; vor unserer Erkenntnisarbeit sind sie für uns lediglich „Fragezeichen“, lediglich „Probleme“, und erst in der Erkenntnis nähern wir uns schrittweise deren Auflösung, und erst damit werden sie für uns zu bestimmten Dingen und zu eindeutig determinierten Tatsachen. Auch hier sind die idealistischen Ausführungen wohl am Platze gegenüber der naiven Auffassung: wenn ein Ding seinen Namen habe, so sei es schon bestimmt; wobei die oberflächliche und vage Kenntnis des Alltags mit wirklicher wissenschaftlicher Erkenntnis verwechselt wird, und noch keine Ahnung davon aufgegangen ist, daß jedes Ding der wissenschaftlichen Arbeit eine unendliche Aufgabe stellt und somit alle unsere Erkenntnis sich stets in Näherungswerten bewegt. Aber freilich kann auch hier wieder zur Ergänzung der idealistischen Betrachtungsweise darauf aufmerksam gemacht werden, daß die Annäherung der Erkenntnis an ein Ziel eben doch dieses Ziel als vorhanden und feststehend voraussetze, da sonst in dem gesamten Erkenntnisprozeß wohl ein Anderswerden, aber keine Vervollkommnung, wohl ein Weiterschreiten, aber kein Näherkommen vorliege. Alles, was der Idealismus beredt auszuführen weiß über die Notwendigkeit aktiver Betätigung des Denkens, über die Bedeutung seiner „reinen Erzeugungen“, seiner „Ideen“, „Grundlegungen“, „Hypothesen“, und über seine stetig unabgeschlossene Arbeit an einer unendlichen Aufgabe, alles dies kann der kritische Realismus anerkennen und dabei doch festhalten, daß der Sinn dieser Aufgabe darin bestehe, eine auch unabhängig von dem Denken vorhandene Realität immer umfassender und immer getreuer zu bestimmen.

Auch die wissenschaftliche Arbeit selbst, die in den Realwissenschaften geleistet wird, kann mit dem Idealismus derart charakterisiert werden, daß es dabei gilt, einen „einheitlichen Zusammenhang“ festzustellen, aber damit ist doch auch nur wieder eine Seite hervorgehoben. Die

Einheitlichkeit allein macht es nicht, Einheitlichkeit hat auch jeder gute Roman, und anderseits mag es vorkommen, daß ein Forscher instinktmäßig die Augen schließt gegenüber Zeugnissen oder Wahrnehmungen, die sich dem einmal von ihm angenommenen Zusammenhang nicht fügen wollen. Es muß also hinzugefügt werden, daß eben außer dem Erdenken eines einheitlichen Zusammenhangs immer noch ein zweiter Faktor in allen Realwissenschaften eine Rolle spielt — die Wahrnehmung, in letzter Linie also die Empfindung.

Wir haben freilich gesehen, daß auch der Idealismus dieser in weitgehendem Maße gerecht zu werden sucht, und der Realist kann alles, was er über die Bedeutung der Empfindung sagt, unterschreiben, aber auch hier wird er das Bedürfnis haben nach einer Ergänzung. In den Ausführungen der Idealisten wird die Empfindung lediglich gewürdigt als das Rätselhafte, das „Ansprüche" stellt, deren Befriedigung dem Denken allein obliegt. Aber es ist wohl nicht im Widerspruch hierzu, wenn wir sagen: die Empfindung stellt nicht bloß die Frage, sondern sie entscheidet auch über die Wahrheit der Antwort. Betrachten wir z. B. das naturwissenschaftliche Experiment. Gewiß, wir gehen bei unserem Nachdenken aus von Wahrgenommenem, Empfundenem, das uns ein Rätsel aufgibt; wir legen uns nun zurecht, welches wohl der reale Sachverhalt sein möge, und unterwerfen dann unsere Annahmen der Bewährung im Experiment. Dabei steht es doch so: sind die Annahmen richtig, die wir über die von uns unabhängig existierende Realität gemacht haben, so muß unter den hergestellten Versuchsbedingungen schließlich eine bestimmte Empfindung eintreten: wir müssen etwa sehen, daß der Zeiger eines Elektroskops sich bewegt oder eine Quecksilbersäule steigt oder fällt usw. Natürlich sind das „Wahrnehmungen" und nicht bloße „Empfindungen", aber das Entscheidende ist doch, daß in einem gewissen Moment eine bestimmte Empfindung (hier eine optische) auftritt; alles, was dann blitzartig an Denkelementen hinzuströmt, um die Empfindung zur „Wahrnehmung" zu gestalten, kann die Empfindung selbst nimmermehr ersetzen. Eine solche Rolle spielt die Empfindung selbst in der Physik, wo es doch gilt, dies Wirkliche in

ganz unanschaulicher „Weise“, rein begrifflich zu bestimmen und wo ihm keinerlei empfundene Qualitäten selbst beigelegt werden; noch viel bedeutsamer ist natürlich die Empfindung in den beschreibenden Naturwissenschaften und in manchen Geisteswissenschaften, wie besonders den historischen, wo wir uns das Wirkliche, das unser Untersuchungsobjekt bildet, anschaulich vorstellen.

Ist nun das, was wir an Deutungen und Ergänzungen der idealistischen Grundgedanken hier entwickelt haben, im Sinne der Vertreter des „logischen Idealismus“, so wird man sagen dürfen, daß dieser mit dem „kritischen Realismus“ wohl vereinbar ist. Die scheinbare Verschiedenheit würde sich dann aus einer verschiedenen Frontstellung erklären: der „logische Idealismus“ richtet sich vorwiegend gegen den „naiven Realismus“, der „kritische Realismus“ aber gegen den „subjektiven Idealismus“.

8. Kapitel.

Übersicht über die Wissenschaften.

1. Idealwissenschaften.

Wenn die Erkenntnistheorie in erster Linie am wissenschaftlichen Denken festzustellen hat, was Denken und Erkennen ist und unter welchen Bedingungen ihm Allgemeingültigkeit zukommt, so wird sie nicht umhin können, auch einen Überblick über den ganzen Bereich des wissenschaftlichen Denkens und damit über die Einzelwissenschaften und ihr gegenseitiges Verhältnis anzustreben. Die Lösung dieser Aufgabe bietet manche Schwierigkeiten, vor allem deshalb, weil die wissenschaftlichen Disziplinen ja nicht einem einheitlichen Plan zufolge ins Leben gerufen worden, sondern sozusagen wild gewachsen sind. So greifen sie vielfach ineinander über, und eine einigermaßen übersichtliche Einteilung kann nicht vollzogen werden ohne eine gewisse Willkürlichkeit und Gewaltsamkeit; jedoch wird diese nicht viel schaden, wenn

man sich ihrer bewußt bleibt, und besonders, wenn man die Beziehungen beachtet, die die Disziplinen in mannigfaltiger Weise verbinden.[50])

Eine erste Einteilung der Einzelwissenschaften ergibt sich aus der Art, wie sie ihre Gegenstände auffassen, ob als bloß gedachte, oder als unabhängig vom Denken existierende. Damit kommen wir auf die schon mehrfach erwähnte Unterscheidung in Ideal- und Realwissenschaften. Die ersteren werden mit Rücksicht auf die Beschaffenheit ihrer Gegenstände auch als Formalwissenschaften bezeichnet.

Zu ihnen kann man auch die Normwissenschaften rechnen, wie reine Logik und reine Ethik, auf die wir am Schlusse dieses Kapitels (unter 4) nochmals zurückkommen werden. Denn die Normen, die in ihnen für menschliches Denken und Wollen aufgestellt werden, sind etwas Gedachtes, Ideales. Vor allem aber wird die Gruppe der Idealwissenschaften repräsentiert durch die Disziplinen der reinen Mathematik: die gewöhnliche und höhere Arithmetik oder Analysis, die reine Geometrie mit der reinen Bewegungslehre und die analytische Geometrie. Die Zahl- und Raumgrößen, die die Objekte dieser Wissenschaften bilden, sind eben auch nichts Wirkliches, sondern sie sind nur gedacht.

Genetisch betrachtet, mögen wohl die Grundlagen der Arithmetik und Geometrie, die Zahlenreihe sowie die Linie und die einfachsten Figuren im Anschluß an empirisch Gegebenes gebildet sein, — wobei es sich natürlich nicht um passives Aufnehmen von Empfindungen, sondern um aktive Denkerzeugnisse im Anschluß an Empfundenes handelt —. Aber deshalb ist doch das Verfahren der Mathematik und die Geltung ihrer Sätze nicht empirisch, sondern apriorisch (wie wir bereits in Kap. III 3 feststellten), und sie strebt nicht die Erkenntnis realer Objekte an, sondern aus ihren elementaren Konstruktionsstücken gestaltet sie immer neue und neue Gebilde, deren Eigenschaften und Beziehungen sie untersucht, ganz ohne Rücksicht darauf, ob derartige Gebilde oder Annäherungen daran in der empirischen Wirklichkeit vorkommen oder nicht.

Vielfach schreibt man gleichwohl diesen ihren Ob-

jekten ein „Sein" zu. Sie existieren zwar nicht an bestimmten Stellen in Raum und Zeit wie reale Dinge, aber sie haben doch einen gewissen festen Bestand, eine bestimmt fixierte Beschaffenheit, die sie sozusagen unabhängig macht von dem individuellen Denken, wie das auch für die logischen „Begriffe" gilt. Man mag dies immerhin als ein „Sein" bezeichnen, nur ist dieses dann als ideales, d. h. bloß gedachtes, von dem realen Sein (dem „Existieren" oder „Dasein") des empirisch wahrnehmbaren Wirklichen klar zu scheiden. (Vgl. S. 18.)

Aber wie die mathematischen Disziplinen praktischen Bedürfnissen ihren Ursprung und ihre erste Entwicklung verdanken und wie ihre Elementarbegriffe in Beziehung zur empirischen Wirklichkeit gebildet worden sind, so finden sie auch fortdauernd innerhalb der Realwissenschaften mannigfaltigste Anwendung. Schon die Geisteswissenschaften bedienen sich vielfach ihrer Hilfe: man denke an die Dienste, die die Mathematik der experimentellen Psychologie, der Chronologie, der Statistik und ihren zahlreichen Anwendungen in der Soziologie, Nationalökonomie usw. leistet. Noch größer ist ihre Bedeutung für die Naturwissenschaften. Gerade hier dürfte sich darum aber auch der Unterschied wie die gegenseitige Beziehung von Ideal- und Realwissenschaften an Beispielen besonders deutlich machen lassen.[51])

Der Physiker denkt den Inbegriff seiner Gegenstände, die „Natur", als im Raume befindlich und setzt sowohl diesen wie auch die Naturobjekte und ihre räumlichen Verhältnisse als real. Er schreibt freilich diesen Objekten nicht bloß räumliche Eigenschaften und Verhältnisse, sondern auch Undurchdringlichkeit und Trägheit zu.

Für den Mathematiker ist der Raum wie die Figuren in ihm nur gedacht, durch Definition und Konstruktion erzeugt.

Übrigens untersucht weder der Physiker noch der Mathematiker den Raum selbst, sondern die in ihm beobachteten oder angenommenen Raumgebilde, für die der Raum nur die Seins-Möglichkeit bietet.

Soweit der Physiker nun die Geometrie benutzt, geschieht es sozusagen nur probeweise. Die Feststellungen der Geometrie sind für die wirklichen Dinge nur so weit

gültig, als sie sich in der Erfahrung bestätigen, und zwar ist diese Gültigkeit nie mit „absoluter“ Genauigkeit, sondern immer nur annäherungsweise darzutun. So sind denn auch in der Naturwissenschaft Fragestellungen sinnvoll, die für die reine Geometrie absurd erscheinen. Zum Beispiel ist in dieser die Frage unerlaubt, ob der Satz, daß die Winkelsumme des Dreiecks zwei Rechte beträgt, nur für Dreiecke von gewisser Größe oder an bestimmten Stellen des Raums gelte. Diese Winkelsumme — das wissen wir a priori — kann nicht von der Größe der Seiten abhängen, weil für die ursprüngliche Definition und Konstruktion des Dreiecks, auf der die Geltung des Satzes beruht, die Größe der Seiten gar nicht in Betracht kommt, und weil ein rein geometrisches Gebilde nicht durch den Umstand irgendwie verändert werden kann, daß ich es hier oder dort, fern oder nahe denke; da nämlich der geometrische Raum von vornherein als absolut homogen (gleichartig) gedacht ist, so steht a priori fest, daß jeder Teil für jeden anderen eintreten kann, und daß Änderungen der Lage und Richtung, soweit sie nicht in die Definition der Gebilde Aufnahme finden, keine Änderung an diesen bedingen. Für physische Dinge dagegen hat es einen guten Sinn, zu fragen, ob das, was für kleine Gebilde und kleine Entfernungen als geltend festgestellt wurde, genau in derselben Weise auch für große gelte; denn hier können bei hinreichend bedeutender Vergrößerung vorher unmerkliche Momente schließlich merklich werden. Es können z. B. bei Bewegungen über große Entfernungen vorher unmerkbare Einflüsse auf die Bahn eines bewegten Körpers unserer Beobachtung zugänglich werden, oder bei sehr kleinen Entfernungen können Kräfte auftreten, die bei großen fehlen oder sich ganz der Beobachtung entziehen. Ebenso ist es nicht sinnlos, zu fragen, ob physikalische Gebilde durch bloße Drehung um eine Achse sich verändern, oder ob das Volumen oder die Masse eines bewegten Teilchens abhängig sei von Richtungs- und Geschwindigkeitsänderungen. Alle solche Fragen aber sind für geometrische Gebilde von vornherein ausgeschlossen: die Geometrie hat es nicht mit Kräften und den durch sie bewirkten Veränderungen zu tun, und die Bewegungsgesetze realer Körper sind keine geometrischen Gesetze.

2. Realwissenschaften.

Die Realwissenschaften teilen wir nach hergebrachter Weise in Natur- und Geisteswissenschaften; die grundlegenden Disziplinen für jene sind Physik und Chemie, für diese die Psychologie. Das Objekt der ersteren ist die körperliche Welt um uns, das der letzteren die seelische in uns. Indessen diese vorläufige Abgrenzung vermag strengeren Ansprüchen nicht zu genügen; wir sahen vielmehr schon (in Kap. V 3), zu einem wie tiefwurzelnden Mißverständnis die bildliche Redeweise des „in uns" und „um" (oder „außer") „uns" führen kann. Wir müssen darum auf die Unterscheidung der Gegenstände beider Wissenschaftsgruppen noch etwas näher eingehen.

a) Unterschied des Physischen und Psychischen. Die wesentliche Schwierigkeit liegt in der Definition des Objekts der Psychologie. Man sucht sie vielfach so zu umgehen, daß man auf eine eigentliche Definition verzichtet und an Beispielen zeigt, was man unter dem Ausdruck „psychisch" versteht; und in der Tat wird ja jedermann einsehen, daß mit Worten wie Denken und Erinnerung, Freude und Trauer, Vorsatz und Entschluß eben seelische Erlebnisse gemeint sind und daß ihre Untersuchung der Psychologie, nicht etwa der Physik oder Chemie anheimfällt. Allein ein solches Verfahren ist mehr vorsichtig als befriedigend; denn eine wirkliche Antwort auf die Frage, was der Gegenstand der Psychologie sei, finden wir erst, wenn es uns gelingt, das Psychische zu definieren. Nur dann haben wir auch die Gewähr, daß wir sein Gebiet vollständig übersehen können. Und wenn gegenüber den genannten Erlebnisarten eine Definition praktisch überflüssig ist, weil tatsächlich niemand im Zweifel darüber ist, daß sie zur Kompetenz der Psychologie gehören, so liegt die Sache doch anders bei der sinnlichen Wahrnehmung und der Empfindung. Der Körper oder der Bewegungsvorgang, den ich wahrnehme, der Ton, die Farbe, der Geruch, den ich empfinde, können ihrerseits als etwas Physisches gefaßt werden, ja diese Auffassung wird die nächstliegende sein. Anderseits aber scheinen sie als „Inhalt" notwendig zur Wahrnehmung und Empfindung zu gehören; denn wollte ich aus der

Empfindung eines Tones eben diesen Ton wegnehmen, was bliebe dann noch von der Empfindung? Und ebenso steht es mit der Wahrnehmung. Beide aber gelten als psychisch: sollten da nicht auch ihre „Inhalte" der Psychologie zuzurechnen sein? Und wirklich sehen wir ja auch, daß sowohl in Lehrbüchern der Psychologie wie in solchen der Physik von Tönen und Farben die Rede ist.

Bei dieser Sachlage kann man den Ausweg wählen, daß man dieses ganze Gebiet des sinnlich Empfundenen und Wahrgenommenen zunächst als ein neutrales ansieht, das sowohl für die Psychologie wie für die Naturwissenschaft in Betracht kommt. Aber notwendig bleibt es alsdann, bestimmt anzugeben, unter welchen leitenden Gesichtspunkten die verschiedenartige wissenschaftliche Bearbeitung dieses Gebietes erfolgt. Der Unterschied ist wohl am besten so wiederzugeben, daß wir sagen: die vorgefundenen Erscheinungen nennen wir insofern „psychisch", als sie nur für das eine, sie erlebende Subjekt unmittelbar erfahrbar sind, „physisch" aber, sofern sie einer Vielzahl von Subjekten erfaßbar gedacht werden und so von der Beziehung auf ein individuelles Subjekt losgelöst werden können.[52])

Die angeführte Definition des Psychischen ist augenscheinlich anwendbar auch auf die vorhin als Beispiele erwähnten Erlebnisarten. Denn daß alle Akte des Denkens und der Erinnerung, des Fühlens und Wollens nur dem sie erlebenden Subjekt wahrnehmbar sind, wird niemand bezweifeln. Mehr Überlegung fordert es schon, einzusehen, daß auch bei der Empfindung eines Grün oder Weiß, beim Hören eines Tones und Riechen eines Duftes, streng genommen, nur ich weiß und angeben kann, was ich erlebe, und daß ich es mit dem, was ein anderer bei demselben objektiven Reiz erlebt, nicht direkt zu vergleichen vermag. Bei Empfindungsanomalien wie Farbenblindheit tritt dieser Sachverhalt besonders deutlich hervor. Er wird meist deshalb übersehen, weil unsere instinktive Voraussetzung, daß andere gegenüber denselben Objekten dasselbe wahrnehmen und empfinden wie wir, sich fast stets bestätigt, und so gelten für die Auffassung des praktischen Lebens (aber auch z. B. die der „beschreibenden" Naturwissenschaften) die farbigen, tönenden und duftenden

Dinge mit diesen ihren „sekundären Qualitäten" ohne weiteres einer Vielheit von Beobachtern als gleichmäßig zugänglich.

Dabei hat es freilich nicht sein Bewenden. Es ist mit dem Ziel des wissenschaftlichen Denkens, nämlich zu „allgemeingültigen Urteilen" zu gelangen, gegeben, daß sie festzustellen suchen, wie ihre Objekte unabhängig von dem erfahrenden Subjekt und seinen etwa vorhandenen Mängeln und Einseitigkeiten der Auffassung beschaffen sind. Für die Naturwissenschaften insbesondere dient dies auch dem praktischen Zweck, daß wir so voraussehen können, was wir von den Dingen, wenn sie sich sozusagen selbst überlassen sind, zu erwarten haben; und erst diese Möglichkeit der Vorausberechnung gibt uns die Herrschaft über die Natur und ihre Kräfte.

Um aber diese Ablösung vom erfahrenden Einzelsubjekt zu vollziehen, sind die Objekte, wie sie in der vorwissenschaftlichen Erfahrung unmittelbar wahrgenommen werden, mannigfach umzudenken.[53]) Da gilt es zunächst die räumlichen Eigenschaften und Beziehungen der Dinge vom Standpunkt der einzelnen Individuen unabhängig sich vorzustellen. Was, von mir aus betrachtet, rechts und oben ist, kann vom Standpunkt des anderen aus links und unten sein; was mir als Ellipse erscheint, sieht der andere vielleicht als Kreis, und was mir nah ist, ist dem anderen fern. Darum abstrahiert man vom Standpunkt der einzelnen Beobachter, man denkt die Dinge in einem objektiven Raum und ebenso in einer objektiven Zeit, und man legt die räumlichen und zeitlichen Gestalten und Beziehungen der Dinge in Richtungs- und Entfernungsbestimmungen fest, die ganz unabhängig sind vom zufälligen Standpunkt der einzelnen.

Das Ziel dieser Loslösung von den Subjekten: die Berechenbarkeit des zukünftigen Geschehens, ist aber nur erreichbar, wenn der Bestand des Existierenden sich nicht in unkontrollierbarer Weise ändert. Die Berechenbarkeit wäre unmöglich, wenn Bestandteile verschwänden und neue auftauchten, ohne daß wir irgendwie ihr Wohin? und Woher? feststellen könnten. So brauchen wir etwas durch alle Veränderungen sich Erhaltendes; dadurch erst werden die verschiedenen Stadien des Weltgeschehens verknüpft,

dadurch werden sie zu Gliedern einer Wirklichkeit. Als dieses sich Erhaltende hat unsere Naturwissenschaft Masse und Energie festgestellt; mithin läßt sich ihre Aufgabe so formulieren: sie hat die Selbsterhaltung der Masse und der Energie im Zeitverlauf darzutun. Ein gegebener Weltzustand wäre naturwissenschaftlich vollkommen erklärt, wenn gezeigt wäre, wie in ihm der Gesamtbestand der vorangehenden Weltzustände beharrte und wie aus dieser Beharrung zugleich die Verschiedenheiten dieses Zustandes von den vergangenen sich ergäben. Und das Ziel der Naturforschung wäre erreicht, wenn von einem gegebenen Gesamtzustand her der Verlauf des Weltgeschehens nach der Zukunft wie nach der Vergangenheit hin berechnet werden könnte. Dabei würde sich die Natur als ein System bewegter Massenteile darstellen, das durch alle Zeiten beharrte.

Aus diesem idealen Ziel der Naturforschung ergibt sich auch, warum die sekundären Qualitäten der wahrnehmbaren Dinge aus den physikalischen Körpern weggedacht werden. Denn da diese Qualitäten von der Beschaffenheit unserer Sinne und den jeweiligen Bedingungen der Wahrnehmung abhängen und demnach mannigfach wechseln, da sie auch selbst (wie S. 111 gezeigt wurde) nicht vollkommen streng als identisch zu fassen sind, so sind sie auch als solche nicht geeignet, das physikalische Objekt fest und eindeutig zu charakterisieren. Da die Wissenschaft aber dies gerade anstrebt (um eben das Beharrende im Wechsel nachzuweisen), so ist sie genötigt, das Qualitative möglichst durch quantitative Bestimmungen auszudrücken und z. B. an die Stelle der Farben die Ätherschwingungen, an die Stelle der Töne die Luftschwingungen zu setzen.

Nunmehr gelten die sinnlichen Qualitäten als durch Einwirkung der Dinge auf Sinnesnerven und Gehirn im Bewußtsein bedingt, und damit sind sie ausschließlich dem psychischen Gebiet zugewiesen; als „physische" Gegenstände aber gelten nicht mehr die Dinge, wie sie in der sinnlichen Wahrnehmung uns erscheinen, sondern „die aus diesen Erscheinungen erschlossenen, in raumzeitlichen Verhältnissen angeordneten Träger gesetzlicher Veränderungen"[54]); wobei es der naturwissenschaftlichen For-

schung anheimgegeben bleibt, den Begriff des „Trägers" näher zu bestimmen.

Freilich können die naturwissenschaftlichen Disziplinen außer Physik und etwa Chemie in der Definition ihrer Gegenstände die speziell sinnlichen Merkmale noch nicht in demselben Maße entbehren; Mineralien, Pflanzen, Tiere können nicht ohne Angabe solcher Merkmale beschrieben werden, aber dadurch wird an dem idealen Ziel der Naturforschung nichts geändert.

b) Leitende Gesichtspunkte für die Realwissenschaften. In den Natur- wie in den Geisteswissenschaften sind nun besonders drei Gesichtspunkte für die wissenschaftliche Arbeit maßgebend, und je nachdem der eine oder der andere von diesen vorwiegt, kann man bestimmte Einzelwissenschaften abgrenzen.

Das erste Objekt, das von der Forschung ins Auge gefaßt werden kann, sind die zeitlich verlaufenden Vorgänge und die für sie geltenden Kausalgesetze. Bezeichnen wir die Vorgänge als „Phänomene", so können wir die von diesem Gesichtspunkt ausgehenden Disziplinen „phänomenologische" nennen.

Ein zweites Forschungsobjekt bilden die relativ dauernden Gebilde: die Naturgegenstände und die Kulturerzeugnisse und die für sie geltenden Strukturgesetze. Die ihrer Analyse gewidmeten Wissenschaften bezeichnet man in der Regel als „systematische".

Endlich untersuchen die „genetischen" Disziplinen die Entstehung und Entwicklung der Natur- und Geistesprodukte. Sie entnehmen die Gesichtspunkte für die Unterscheidung und Einteilung ihrer Objekte der systematischen, die Hilfsmittel zur Erklärung der Entwicklung selbst der phänomenologischen Forschung.

Phänomenologische Disziplinen innerhalb der Naturwissenschaften sind Physik, Chemie und Physiologie. Sie streben also die kausale Erklärung der in der Zeit verlaufenden Naturvorgänge an, indem sie die Beziehungen, die zwischen den Erscheinungen regelmäßig stattfinden, feststellen. Und zwar behandelt die Physik diejenigen Phänomene, bei denen die rein stoffliche Zusammensetzung der beteiligten Körper im wesentlichen ungeändert bleibt. Die Chemie untersucht die Erscheinungen, die

auf einer Änderung der stofflichen Zusammensetzung der Körper beruhen. Sie ermittelt die Eigenschaften der „Elemente", d. h. derjenigen Stoffe, die wir mit unseren Hilfsmitteln nicht weiter zerlegen können; sie untersucht ferner die Bedingungen, unter denen diese Elemente zu Verbindungen zusammentreten und unter denen zusammengesetzte Stoffe in ihre elementaren Bestandteile zerlegt werden; endlich die physikalischen Erscheinungen, von denen Verbindungen und Zersetzungen der Körper begleitet sind. Ihr Ziel ist also die Kenntnis der Stoffe und ihrer Verbindungen, die Verbindungs- und Zerlegungsprozesse und deren Begleiterscheinungen. Die Physiologie endlich sucht die Lebenserscheinungen zu erklären, durch Anwendung von Physik und Chemie auf die Organismen. In ihrem allgemeinen Teil untersucht sie die Beschaffenheit des Organismus und des Lebens überhaupt, in ihren speziellen die verschiedenen Klassen lebender Geschöpfe unter dem Einfluß ihrer besonderen Organisations- und Existenzbedingungen. Ihre Hauptzweige sind die Pflanzenphysiologie und die Tier- (einschließlich der Menschen-) Physiologie.

Unter den Naturwissenschaften von vorwiegend systematischer Art, d. h. solchen, die auf Erforschung relativ dauernder Objekte gerichtet sind, ist an erster Stelle die Astronomie zu nennen. Sie sucht die Erscheinungen des Sternenhimmels nach ihrer räumlichen Verteilung, nach ihren gegenseitigen Beziehungen und nach ihren Unterschieden (Fixsterne, Planeten, kosmische Nebel) zu bestimmen. Die nähere Erforschung der Konstitution dieser Gebilde führt in die genetische und die phänomenologische Forschung. Die letztere überwiegt in der Kosmo- und Astrophysik. — An zweiter Stelle ist die Geographie hier anzuführen. Auch bei ihr findet die systematische Betrachtung der Erdoberfläche, worin Ritter die nächste Aufgabe der Geographie erblickte, ihre Ergänzung in der Geophysik und Geologie, sobald es sich darum handelt, zu einem kausalen Verständnis der Formen zu gelangen. Ebenso überschreiten die Grenzen der systematischen Betrachtung: Pflanzen-, Tier- und Anthropogeographie. Die letztere, wie die eng damit zusammenhängende Ethnogeographie, auch politische und historische Geographie,

leiten in die Geisteswissenschaften hinüber. — Endlich sind die sog. beschreibenden Naturwissenschaften vorwiegend systematischer Art. In diesen, wie Mineralogie, Botanik, Zoologie, spielt die Feststellung von Strukturgesetzen eine Hauptrolle. Man versteht darunter[55]) die gesetzlichen Beziehungen zwischen den Teilen eines Ganzen. Bei Gegenständen mit real trennbaren Teilen können darin Kausalbeziehungen, d. h. Wechselwirkungen zwischen den Teilen eingeschlossen sein. Alle Begriffe von „Gattungen", „Arten", „Varietäten" enthalten solche Strukturgesetze, insofern sie charakterisiert sind durch die regelmäßige Koexistenz sinnlich wahrnehmbarer Eigenschaften, wie Formen, Größe, Farben, Eigentümlichkeiten der Bewegung, des Wachstums, der Absonderung, der Formveränderung usw. Aber wie die Feststellung der Strukturgesetze von Gegenständen mit real trennbaren Teilen auf Kausalbeziehungen führt, so leitet die Erforschung der Kausalgesetze ihrerseits auf oberste Strukturgesetze, denn solche stellen sich z. B. dar in den Kräften und Affinitäten, die den einzelnen Atomen innewohnen, ja sie (nach energetischer Auffassung) konstituieren.

Naturwissenschaften endlich, in denen der genetische Gesichtspunkt der vorherrschende ist, sind Kosmologie, Geologie und Entwicklungsgeschichte der Organismen. Es bedarf keines näheren Nachweises, daß diese Disziplinen mit den phänomenologischen und systematischen in regster Wechselwirkung stehen. Denn wie wir sahen, zielt die Forschung in den letztgenannten auf Strukturgesetze: es gilt, das Wirkliche auf ein System konstanter in bestimmter Weise angeordneter Elemente zu reduzieren; in den phänomenologischen aber ist die Aufgabe, die Gesetze des Geschehens festzustellen. Je weiter beide Untersuchungsarten vorgeschritten sind, um so mehr ist dann die genetische Forschungsarbeit erleichtert, bei der es darauf ankommt, aus der Konfiguration in einem bestimmten Zeitpunkt vermöge der Kausalgesetze die vorausgehenden und die folgenden Zustände abzuleiten. —

Innerhalb der Geisteswissenschaften läßt sich die grundlegende Disziplin, die Psychologie, nicht wohl einem der Gesichtspunkte zuweisen; sie kommen vielmehr alle drei bei ihr in Betracht. Zunächst der syste-

matische: die psychischen Gebilde sind zu klassifizieren, ihre Elemente durch Analyse festzustellen und ihre Strukturverhältnisse zu beschreiben. Aber die Psychologie sucht auch Gesetzmäßigkeiten des Geschehens auf: man denke an die Gesetze der Assoziation und Reproduktion. Neben dieser phänomenologischen Aufgabe kommt schließlich die genetische in Betracht, wenn man in der Tier- und Kindespsychologie die aufeinanderfolgenden Entwicklungsstadien des Seelenlebens zu erkennen sucht.

Diese drei Gesichtspunkte sind übrigens nicht bloß in der Individualpsychologie maßgebend, sondern auch in der Völkerpsychologie, die diejenigen geistigen Vorgänge und Gebilde untersucht, für deren Entstehung und Entwicklung die Bedingungen nur im menschlichen Gemeinschaftsleben gegeben sind: wie Sprache, Sitte, Mythus.

In den anderen geisteswissenschaftlichen Disziplinen waltet dagegen jeweils e i n e r von den drei Gesichtspunkten vor. So ist der genetische der herrschende in allen historischen Disziplinen, also in der Staats-, Wirtschafts-, Rechts-, Sitten-, Religions-, Literatur- und Kunstgeschichte. Daneben aber gibt es eine systematische Behandlung der staatlichen, wirtschaftlichen Einrichtungen, der Künste usw. Und in beiden Arten von Disziplinen, besonders in den genetischen, wird auch die phänomenologische Feststellung von Gesetzmäßigkeiten des Geschehens in Frage kommen.

c) R e c h t f e r t i g u n g d e r U n t e r s c h e i d u n g v o n N a t u r - u n d G e i s t e s w i s s e n s c h a f t e n. Die von uns gewählte Einteilung der Realwissenschaften ist in neuerer Zeit vielfach angefochten worden. Man wollte sie einerseits ersetzen durch die Einteilung in Natur- und Kulturwissenschaften, anderseits durch die in Natur- und Geschichtswissenschaften. Als ein gemeinsamer Grund für den einen wie den anderen Vorschlag wird geltend gemacht, die Psychologie gehöre zu den Naturwissenschaften, weil sie die naturwissenschaftliche Methode der Beobachtung und des Experiments anwende; denn nicht das zu bearbeitende Material, sondern Ziel und Methode der Forschung müßten für die Scheidung der Wissenschaften maßgebend sein. Es werde ferner durch die Unterscheidung der Wissenschaften von Natur und Geist der Ge-

danke eines Gegensatzes zwischen beiden erweckt. Tatsächlich bestehe aber ein solcher nicht; alle psychischen Vorgänge seien an physiologische gebunden, und anderseits gehörten vielfach die psychischen Erzeugnisse dem physischen Gebiet an: das gelte von der Sprache und den sprachlichen und künstlerischen Werken und von dem ganzen materiellen Kulturapparat. Auch sei die wissenschaftliche Psychologie gar nicht geeignet, den Geisteswissenschaften zur Grundlage zu dienen, dazu seien die psychischen Vorgänge, die sie mit Erfolg zu untersuchen vermöge, viel zu elementarer Art; die Erforschung der eigentlichen Geisteskultur dagegen habe von dieser wissenschaftlichen Psychologie so gut wie keinen Nutzen: hier sehe man sich vielmehr angewiesen auf das instinktive Verständnis für fremde Individualitäten und geistiges Wesen überhaupt. Endlich setze die wissenschaftliche Psychologie voraus, daß alles psychische Geschehen kausal determiniert sei, die Geschichte aber werde uns nur verständlich aus den Willensentscheidungen und Handlungen frei wollender Persönlichkeiten.

Zu diesen Erwägungen ist zu bemerken: Gewiß hat die experimentelle Psychologie ihre Methode vielfach nach dem Vorbild der Naturwissenschaften entwickelt, und ein heutiges psychologisches Institut nimmt sich nicht viel anders aus wie ein physikalisches. Aber was da übernommen wurde, ist doch rein formaler Art: die planmäßige, systematische Beobachtung, das möglichst exakte Verfahren, die Unterstützung der Beobachtung durch das Experiment, dessen Wesen darin besteht, daß man die zu untersuchenden Gebilde und Vorgänge absichtlich herbeiführt, sie möglichst vereinfacht, sie wiederholt beobachtet und sie planmäßig abändert. Durch diese Übereinstimmungen im Verfahren wird aber die Verschiedenheit des Gegenstandes durchaus nicht aufgehoben. In der Psychologie ist die Rede von Wahrnehmungen und Erinnerungen, von Gefühlen und Affekten, von Strebungen und Willensentscheidungen; in der Naturwissenschaft dagegen handelt es sich um Ätherschwingungen und chemische Affinitäten, um Steine und Pflanzen — da befinden wir uns in einer ganz anderen Welt. Wie sehr ferner auch in der Psychologie Ausdruckserscheinungen, also sinnlich

wahrnehmbare Vorgänge, für die Erkenntnis des Psychischen verwertet werden, so bleibt es doch dabei, daß dieses unmittelbar nur der Selbstwahrnehmung des einzelnen Subjekts zugänglich ist, was für die physischen Objekte nicht gilt, und daraus ergeben sich auch tiefgreifende Verschiedenheiten in den Untersuchungsmethoden.

Wenn man aber die hergebrachte Unterscheidung deshalb bekämpft, weil man nicht den Gedanken will aufkommen lassen, es bestehe ein Gegensatz zwischen Physischem und Psychischem, so ist doch einerseits ein tiefgehender Unterschied zwischen diesen beiden Wirklichkeitsgebieten tatsächlich nicht zu verkennen, anderseits bringt es die Trennung von Natur- und Geisteswissenschaften durchaus nicht notwendig mit sich, daß die innigen Beziehungen zwischen dem Physischen und Psychischen verkannt werden. Tatsächlich sehen wir ja auch, daß die Psychologie mit den naturwissenschaftlichen, besonders den biologischen Disziplinen in engster Wechselwirkung steht, obwohl jene angefochtene Wissenschaftseinteilung doch noch als die herrschende bezeichnet werden kann. Übrigens darf die Bedeutung des Physischen für die Geisteswissenschaften auch nicht überschätzt werden; denn wenn es auch richtig ist, daß uns in der Philologie, in der Politik, der Nationalökonomie, der Kunstwissenschaft, den historischen Disziplinen die geistigen Erzeugnisse vielfach in sinnfälliger Form entgegentreten, so bleibt doch die Forschung in der Hauptsache auf die psychischen Funktionen gerichtet, aus denen Sprache, Staats- und Rechtsbildung, Wirtschaftsleben, Kunst usw. hervorgegangen sind.

Wenn ferner die wissenschaftliche Psychologie in ihrer heutigen Gestalt für die geisteswissenschaftlichen Untersuchungen noch wenig Hilfe bietet, so liegt das an der relativen Jugend dieser Disziplin und an der Tatsache, daß die Forschung sich bisher vorwiegend den anschaulichen Elementen, den Empfindungen und ihren Reproduktionen, als den am leichtesten greifbaren Objekten zuwandte und daß die Untersuchung der psychischen Funktionen, die man im engeren Sinne die „geistigen“ im Unterschied von den „sinnlichen“ nennt, noch in den Anfängen steht. Daß aber auch hier schon Wert-

volles geleistet ist, zeigt z. B. das Buch von E. Meumann, „Intelligenz und Wille“, in dem auf der Grundlage experimentell festgestellter Tatsachen geistige Verschiedenheiten, die in den höchsten und kompliziertesten Kulturleistungen sich zeigen, in einleuchtender Weise erklärt werden. Gewiß wird das vorwissenschaftliche, „einfühlende“ Verstehen geistigen Wesens in absehbarer Zeit für die Geisteswissenschaften noch nicht entbehrlich sein, aber es wird doch als Ziel anerkannt werden müssen, das instinktiv Erfaßte mehr und mehr durch Vervollkommnung der Forschungsmethoden in eine Gestalt überzuführen, die wissenschaftlichen Anforderungen entspricht, und so subjektive Vermutungen und Intuitionen in Erkenntnisse von allgemeingültigem Charakter zu verwandeln.

Wäre endlich den Menschen der Geschichte Freiheit in dem Sinne zuzuschreiben, daß ihre Willensentscheidungen überhaupt nicht unter Kausalgesetzen stünden, so wären diese Entscheidungen für uns schlechterdings unerkennbar; denn jeder ursachlose Vorgang ist für uns ganz unbegreiflich, das reine Wunder. Wir müssen darum voraussetzen, daß alles Geschehen, auch alles psychische Geschehen kausal bedingt sei, auch wo wir im einzelnen Fall die Ursachen noch nicht nachzuweisen vermögen; es wird freilich bei der kausalen Betrachtung das tatsächlich vorhandene Freiheitsbewußtsein selbst als ein wirkungskräftiger Faktor in das psychische Getriebe einzustellen sein.

Aber man wendet uns ein: die kausal-erklärende Psychologie selbst ist nur begreiflich als Schöpfung von Psychologen, die das psychische Geschehen in den anderen als ein derartig kausal-determiniertes umdenken, die dieses Umdenken selbst aber zu bestimmten wissenschaftlichen Zwecken f r e i vollziehen; die in ihrem Denken nicht gebunden durch kausalen Zwang sich frei entscheiden für das Richtige und Unrichtige. — Darin ist nur so viel zutreffend, daß ein Unterschied besteht zwischen dem Erleben psychischer Vorgänge und der Reflexion über sie (S. 76). Der Psychologe, der soeben über den kausalen Zusammenhang seelischer Geschehnisse in einem anderen oder in sich selbst nachdenkt, kann die Gedanken, die er dabei erlebt, nicht in demselben Moment

zum Objekt psychologischer Untersuchung machen. Weil eben das Wesen des Denkens darin besteht, Objekte zu „meinen“, die von dem Denkerlebnis, in dem sie gedacht werden, verschieden sind, so kann kein Gedanke sich selbst denken. Ebenso bleibt eine unaufhebbare Verschiedenheit zwischen dem Erleben von Gefühls- und Willensakten, auch solchen, in denen wir uns bewußt sind, uns frei zu entscheiden und — dem denkenden Betrachten solcher Akte, das sie in ihrem kausalen Zusammenhang zu erfassen sucht.

Nun sagt man freilich: derjenigen Psychologie, die in den seelischen Erlebnissen lediglich „Objekte“ sieht, wie die Naturwissenschaften in den Naturvorgängen, muß eine andere Psychologie gegenübergestellt werden, welche die Erlebnisse als unmittelbare Lebensäußerungen einheitlicher freier Persönlichkeiten in ihrem Sinn und inneren Zusammenhang zu würdigen sucht; und nur eine solche — nicht „objektivierende“, sondern „subjektivierende“ — Psychologie ist als Grundlage für die Geisteswissenschaften geeignet. — Aber jenes Verstehen und Würdigen fremder (und vergangener eigner) Erlebnisse, sofern darunter eine Wertbeurteilung zu verstehen ist, gehört überhaupt nicht in die Psychologie, die sich als Realwissenschaft lediglich mit Existierendem (unter Absehen von jeglicher Bewertung) beschäftigt. Insofern aber nur gesagt sein soll, daß geistige Akte Inhalt (und dadurch auch Sinn und inneren Zusammenhang) haben, und daß dieser von der Psychologie auch als Bestandteil des psychischen Geschehens berücksichtigt werden muß, so ist das ganz richtig. Wenn die seitherige Psychologie dies nicht oder nicht ausreichend getan hat, so muß sie eben nach dieser Richtung ergänzt und verbessert werden; nicht minder muß sie der Tatsache gerecht werden, daß das Geistesleben von einheitlichen Persönlichkeiten getragen ist. Aber die Möglichkeit von zwei verschiedenen wissenschaftlichen Psychologien, einer „objektivierenden“ und einer „subjektivierenden“, kann nicht anerkannt werden. Denn da alles Erkennen notwendig ein Objekt hat, so muß auch die Psychologie notwendig das Psychische zu ihrem „Objekt“ machen. —

Erscheinen so die Einwände gegen die Unterschei-

dung der Psychologie und mit ihr der Geisteswissenschaften von den Naturwissenschaften als nicht durchschlagend, so sind anderseits die zum Ersatz vorgeschlagenen Einteilungen[56]) manchen Bedenken unterworfen.

Wenn man gesagt hat, das Charakteristische der Geisteswissenschaften (mit Ausschluß der Psychologie) sei die Beschäftigung mit Kulturwerten, und darum seien nicht Natur und Geist, sondern Natur und Kultur und dementsprechend Natur- und Kulturwissenschaften einander entgegenzusetzen, so wird hierbei der Begriff „Kultur“ in unzulässiger Weise eingeschränkt auf die „geistige“ Kultur. Aber die rationellen Betriebsmittel der Landwirtschaft, die Maschinen und chemischen und physikalischen Hilfsmittel der Technik und Industrie, des Baugewerkes und Verkehrs zählen doch auch zur Kultur, ihre wissenschaftliche Behandlung aber weisen wir doch den angewandten Naturwissenschaften zu. Auch ist die einseitige Berücksichtigung des Kulturwertes nicht das eigentlich Charakteristische der geisteswissenschaftlichen Disziplinen (wenn sie es auch tatsächlich vielfach mit geistigen Erzeugnissen zu tun haben, denen wir Kulturwert zuschreiben), vielmehr ist auch hier das Ziel, Struktur- und Kausalgesetze und Entwicklungen zu erkennen.[57])

Eine andere Einteilung, die man vorgeschlagen hat, ist die in Natur- und Geschichtswissenschaften. Zu ihrer Begründung hat man angeführt, die geschichtliche Entwicklung sei für Disziplinen wie Philologie, Rechts- und Volkswirtschaftslehre und die schon seither sog. historischen Fächer das eigentliche Forschungsgebiet. Vor allem aber sei Ziel und Methode dieser Wissenschaften völlig verschieden von denen der Naturwissenschaften (einschließlich der Psychologie). Die Disziplinen der ersten Gruppe, die „Geschichtswissenschaften“, gingen aus auf Feststellung des Individuellen, ja Einmaligen, die Naturwissenschaften dagegen auf dasjenige, was sich immer wiederhole, also auf Allgemeines; dort sei die Betrachtungsweise „individualisierend“, hier „generalisierend“. Infolge dieser verschiedenen Erkenntnisziele verlaufe auch die methodische Bearbeitung des empirischen Materials in zwei ganz verschiedenen Richtungen. In den Naturwissenschaften gehe das Denken von der Feststellung des

Besonderen zur Erfassung allgemeiner Beziehungen in der Form von Naturgesetzen, die in ihrer abstrakten Gestalt selbst nichts Wirkliches seien. In den Geschichtswissenschaften verbleibe es bei der Betrachtung des wirklichen Geschehens in seiner Einmaligkeit, und der Inhalt oder Gegenstand ihrer Begriffe sei stets Individuelles, Besonderes. Ein naturwissenschaftlicher Begriff, wie z. B. Katze, fasse nur das in sich, was einer ganzen Art gemeinsam sei und sich an beliebig vielen Exemplaren wiederholen könne, ebenso seien Naturgesetze, wie etwa das Fallgesetz, etwas Allgemeines, was sich in zahllosen Einzelfällen zu realisieren vermöge; die historischen Begriffe dagegen, wie Friedrich der Große, die Schlacht von Sedan, die Romantiker, die mittelalterliche Blüte der deutschen Literatur, bezeichneten reale, einmalige Gegenstände, mögen sie nun aus einem einzigen Individuum (oder Ereignis) oder aus einer Anzahl von Individuen oder Ereignissen bestehen (denn auch Kollektiva sind Einzelnes). — Endlich sei die Betrachtungsweise der Naturwissenschaften eine wertfreie, der Historiker dagegen wähle — wenn er auch nicht selbst bewerte — doch seinen Stoff nach gewissen Wertbegriffen aus; denn nur durch die Beziehung auf Werte könnten aus der unübersehbaren Mannigfaltigkeit individueller Gestaltungen bestimmte ausgewählt und an diesen selbst Wesentliches und Unwesentliches unterschieden werden. Darin bestehe eben die historische Auffassung und die ihr eigene teleologische Begriffsbildung, daß sie Individuelles besonderer Art als Werteinheit aus dem Wirklichkeitsganzen aussondere.

Erwägen wir diese Argumente der Reihe nach. Was zunächst den genetischen Gesichtspunkt betrifft, so kommt dieser auch innerhalb der Naturwissenschaften zur Geltung: man kann auch die „Geschichte" unseres kosmischen Systems, unseres Sonnensystems, der Erde, eines beliebigen Vulkans oder die der Organismen behandeln. Ja, durch die Entdeckung der Umwandlungen des Radiums und der radioaktiven Substanzen ist sogar das Gebiet der anorganischen Grundstoffe, die man bisher als etwas schlechthin Beständiges ansah, unter den genetischen (d. h. geschichtlichen) Gesichtspunkt gerückt worden. Anderseits fehlt es auch unter den Disziplinen, die man als

„historische" abgrenzen will, nicht an solchen, bei denen der systematische Gesichtspunkt viel mehr in Betracht kommt als der genetische: man denke an die logische Ordnung und Behandlung der Rechts- und Wirtschaftsbegriffe, der Religionsgestaltungen, der poetischen, musikalischen und anderen Kunstformen.

Ferner geht die Naturforschung nicht bloß auf Allgemeines, sondern sie stellt auch *Einmaliges* und Individuelles fest. Die ganze Entwicklung unseres Sonnensystems, z. B. vom Urnebel bis zu seinem heutigen Zustand ist ja etwas Einmaliges, nicht minder die einzelnen Stadien dieser Entwicklung. Ebenso ist das Vorkommen bestimmter Gesteinsarten oder Metalle an bestimmten Stellen für die Mineralogie, die örtliche Verbreitung von Tieren und Pflanzen für Zoologie und Botanik von Wichtigkeit. Gewiß handelt es sich dabei meist um große Gruppen von Exemplaren, aber auch solche Gruppen sind ein Individuelles. Auch erscheint es ja durchaus als möglich, jede individuelle Erscheinung mit naturwissenschaftlichen Begriffen zu beschreiben oder zu erklären.[58]) Anderseits ist die neue Konstatierung eines einzelnen Wirklichen: die Entdeckung von Sternen, Kometen, Gebirgen oder Flüssen eine bedeutsame Bereicherung naturwissenschaftlicher Erkenntnis. In dem Maße aber, als die Naturforschung Einzelnes berücksichtigt, gehen ihre Begriffe auch auf *Wirkliches*. Übrigens ist nicht zu übersehen, daß den Naturgesetzen selbst trotz ihrer abstrakten Gestalt die Beziehung zur Wirklichkeit (und damit auch zum Individuellen) nicht fehlt; denn die Naturwissenschaft als Realwissenschaft hat als letztes Erkenntnisziel nicht die Feststellung gewisser Allgemeinheiten, deren Realisierung ihr ganz gleichgültig wäre, sondern mit Hilfe der allgemeinen Naturgesetze soll eben doch die der Erfahrung gegebene Wirklichkeit (die in ihrer Totalität zugleich etwas Individuelles ist) erklärt werden. Auch darin zeigt sich die Beziehung auf Wirkliches, daß in Naturgesetzen gewisse Größentatsachen (gewisse Konstante oder absolute Zahlen) eine Rolle spielen, z. B. die Anzahl, Größe und Entfernung der Planeten, die spezifischen Gewichte der einzelnen Elemente usw. Ohne dies wären die Sätze leere Schemata, die höchstens mathematisches Interesse hätten, und

erst, wenn diese Bestimmungen vorhanden sind, erhalten wir eine Erkenntnis von Vorgängen, die sich in der Natur verwirklichen. Alle Urteile, die Gesetze enthalten, setzen, um auf die Realität anwendbar zu sein, gültige Urteile über Tatsachen voraus. Wenn man aber alle Feststellung von wirklichen Tatsachen in ihrer individuellen Bestimmtheit der „historischen" Erkenntnis zuweist, so muß auch innerhalb der Naturwissenschaften sehr viel „Historisches" angenommen werden, und damit erweist sich dann die vorgeschlagene Unterscheidung von Natur- und Geschichtswissenschaft auf Grund der „generalisierenden" oder „individualisierenden" Betrachtungsweise als nicht durchführbar. Denn auch das ist zu beachten, daß es auch in den sog. „Geschichtswissenschaften" nicht an dem Bemühen fehlt, gewisse Gesetzmäßigkeiten festzustellen; mit einigem Erfolge hat man dies in der Nationalökonomie versucht, und ebenso stellt der Historiker analoge Vorkommnisse und Zusammenhänge fest und setzt so das Einzelne in Beziehung zum Allgemeinen. Wollte man die Aufgabe der Geschichte darin sehen, daß sie eine einmalige konkrete Wirklichkeit genau so, wie sie war, abbildete[59]), so würde dies — vorausgesetzt, daß es möglich wäre — keine „wissenschaftliche" Aufgabe mehr sein, denn alle wissenschaftliche Bearbeitung ist begrifflich, ja jede historische Quelle enthält schon eine begriffliche Bearbeitung des Geschehenen, denn fast alle Wortbedeutungen (d. i. eben die Begriffe) sind allgemein. So wird also stets das Besondere und Einzelne in Beziehung zum Allgemeinen gesetzt, und dies ist nicht möglich ohne Abstraktion von gewissen Seiten des konkret Wirklichen. Es ist freilich zuzugeben, daß der Versuch, allgemeine Gesetze des geschichtlichen Werdens festzustellen, über relativ nichts sagende Allgemeinheiten kaum hinausgekommen ist, aber das liegt nicht sowohl daran, daß in den Geschichtswissenschaften eine ganz andere Begriffsbildung vorhanden wäre und ein ganz anderes Erkenntnisziel angestrebt würde, sondern an der außerordentlichen Kompliziertheit der psychischen Vorgänge, die eben darum einen mehr singulären Charakter tragen als die Naturvorgänge. Übrigens ist hier zu scheiden zwischen jenen psychischen Vorgängen, die im wirtschaftlichen und so-

zialen Leben an großen Massen von Individuen in wesentlich übereinstimmender Art sich abspielen, und den Ereignissen der politischen und Geistesgeschichte, deren Träger: die einzelnen Staaten oder große Individuen, nur wenige sind und in ihrem Werden und Wirken meist starke Besonderheiten aufweisen.

Was endlich die Beziehung der Geschichtswissenschaften zu den Werten betrifft, so kann natürlich der Historiker mit der Feststellung der Tatsachen und ihrer Zusammenhänge Werturteile verbinden. Damit verläßt er aber die rein theoretische Haltung des Forschers und der historischen Wissenschaft als solcher. Weiter werden sich unter den Objekten der Geschichtsforschung vielfach Werte, richtiger: mehr oder minder verbreitete Wertschätzungen religiös-sittlicher, wirtschaftlicher, künstlerischer u. a. Art vorfinden; diese können natürlich in ihrer Beschaffenheit und ihrer Entwicklung geradeso rein theoretisch ohne Einmischung eigner Werturteile behandelt werden wie irgendwelche andere Tatsachen. Daß aber für die Auswahl des Stoffes gewisse Wertgesichtspunkte maßgebend sind, ist nichts der Geschichtswissenschaft Eigentümliches; jeder Forscher wird die Untersuchungsgebiete und weiter die speziellen Untersuchungsobjekte, die er für seine Behandlung auswählt, der Erforschung und Darstellung für wert erachten. Solche Werturteile liegen aber vor seiner theoretischen Behandlung dieser Objekte und brauchen diese nicht zu beeinflussen. Auch kann sich die Beschreibung historischer Gegenstände im weitesten Sinne nie auf Angabe derjenigen Eigentümlichkeiten beschränken, die durch eine Wertbeziehung aus dem übrigen Tatsachenmaterial herausgelöst werden können. Die Charakteristik einer Persönlichkeit z. B. erschöpft sich nicht in der bloßen Aufzählung derjenigen Eigenschaften, auf denen unsere Wertschätzung beruht, sondern sie wird überhaupt die Grundzüge der Persönlichkeit und die inneren Zusammenhänge ihrer Äußerungen und Handlungen aufsuchen. Und so wird der Historiker überhaupt gar vieles zur Bestimmung seiner Objekte, ihrer Beschaffenheit, ihres Zusammenhangs, ihrer örtlichen und zeitlichen Verhältnisse feststellen müssen, was mit Wertgesichtspunkten gar nichts zu tun hat.[60]) Wer es etwa

unternimmt, die Entwicklung der Rheinschiffahrt in einer bestimmten Zeitperiode zu untersuchen und darzustellen, ist im allgemeinen durch seinen Gegenstand selbst hinsichtlich dessen, was dazu gehört oder nicht, gebunden.

Wenn wir aus allen diesen Gründen an der herkömmlichen Unterscheidung von Natur- und Geisteswissenschaften festhalten, so soll doch nicht in Abrede gestellt werden, daß diese Einteilung so wenig wie überhaupt die Abgrenzungen der Wissenschaften gewisser Gewaltsamkeiten in ihrer Durchführung entraten kann, und daß jene Abänderungsvorschläge zu anregender wissenschaftlicher Diskussion und zu einer tieferen Erfassung der Eigenart der einzelnen Disziplinen beigetragen haben.

d) Metaphysik als abschließende Realwissenschaft. Als krönender Abschluß der Realwissenschaften hat die Metaphysik zu gelten (vgl. Kap. III 4). Ihre Aufgabe ist es, die Grenzprobleme zwischen den Natur- und Geisteswissenschaften zu bearbeiten und zugleich die allgemeinsten Ergebnisse beider zu einer in sich harmonischen Auffassung der Wirklichkeit in ihrer Totalität zu verwerten. Mit der unaufhaltsamen Weiterentwicklung der Einzelwissenschaften ist es gegeben, daß eine solche zusammenfassende und abschließende Bearbeitung immer nur eine provisorische sein kann und daß sie für jede Periode wissenschaftlicher Entwicklung aufs neue in Angriff genommen werden muß, wobei freilich gewisse metaphysische Grundauffassungen durch Jahrhunderte und Jahrtausende hindurch sich fruchtbar und vervollkommnungsfähig erweisen können.

Indem wir die Metaphysik den Realwissenschaften beizählen, soll damit zugleich zum Ausdruck gebracht werden, daß wir auch im metaphysischen Denken kein prinzipiell anderes sehen, als wie es in den Realwissenschaften überhaupt zur Geltung kommt. Es mag sein, daß es andere Fähigkeiten sind, die zur fruchtbaren Arbeit einerseits in der Metaphysik, anderseits in den Fachwissenschaften und ihren Spezialgebieten geschickt machen; daß dort mehr das intuitive, hier mehr das diskursive Denken vgl. S. 5f.) zur Geltung kommt; daß dort mehr das Interesse auf das Allgemeine, hier auf das Einzelne gerichtet sein muß: aber das sind psychologische Unterschiede; sie

betreffen nicht die Geltung der Gedanken ihrem logischen Inhalt nach. Dieser aber kann weder durch poetische Phantasie noch durch ethischen Idealismus aufgeholfen werden. Vielmehr ist darauf zu halten, daß man auch in der Metaphysik nur so viel behaupte, als man beweisen kann, und daß man das nicht als sicher hinstellt, was vielleicht nur einen geringen Grad von Wahrscheinlichkeit hat. Mag auch die Metaphysik in ihrer bisherigen Entwicklung dem hier Geforderten wenig entsprechen, das ist kein Grund, daß in ihr für alle Zeiten dichterische Intuition dem redlichen wissenschaftlichen Denken den Rang streitig machen soll.

3. Wertwissenschaften.

a) Sein und Wert. Die seither betrachteten Disziplinen haben nur das Seiende zu ihrem Gegenstand; oder richtiger: sie betrachten ihre Gegenstände lediglich, sofern sie sind oder existieren, und sehen gänzlich davon ab, ob sie wertvoll sind oder nicht. Nehmen wir z. B. an, es sei der Naturwissenschaft gelungen, alles Geschehen in der Welt einschließlich der Lebensvorgänge in Bewegungen kleinster materieller Teilchen aufzulösen, so könnte sie wohl den Unterschied von relativ einfachen und komplizierten, von verhältnismäßig flüchtigen und dauernden Gebilden konstatieren, aber die einen würde sie nicht höher schätzen als die anderen. Und wenn sie von „Entwicklungen" redet, so darf sie damit nicht den Sinn verbinden, daß die späteren Stadien wertvoller seien als die früheren. Der Mensch ist für den Naturforscher, der wirklich die rein theoretische Haltung seiner Wissenschaft wahrt, nicht die „Krone der Schöpfung", und wenn die Entwicklung nicht zum Menschen hin, sondern von ihm weg zu immer einfacheren Gebilden ginge, so wäre sie für ihn doch kein Übergang zu „Wertlosem".[61]) Für die rein anatomische Betrachtung ist ein Mensch, der einem Apollo gleicht, nicht etwas Wertvolleres als ein blödsinnig dreinschauender Idiot, und für den Chemiker ist ein widrig riechendes Gas nicht weniger wert als der liebliche Duft der Nelke. Auch für den Psychologen ist ein Bewußtseinsvorgang nicht wertvoller als ein anderer: er sucht ein Verbrechen

geradeso aus seinen Motiven zu verstehen wie eine heroische Selbstaufopferung; beides sind ihm gleichgeltende Vorgänge, weil er bei seiner Untersuchung alles Gefallen und Mißfallen zurückdrängt. Ebenso hat für den Mathematiker die regelmäßige Figur nicht einen größeren Wert als eine unregelmäßige. Kurz, die Ideal- wie die Realwissenschaften, wenn man sie selbst vollendet denkt, würden uns über den Wert ihrer Objekte keinen Aufschluß geben, weil sie sich überhaupt aller Werturteile enthalten. Darum ist es begreiflich, daß neben ihnen andere Disziplinen stehen, die sich mit den Werten beschäftigen. In welchem Sinne sie dies tun, muß jedoch noch näher bestimmt werden. Denn auch die bisher betrachteten Wissenschaften, wenn sie sich auch der Werturteile enthalten, haben es nicht selten mit Werten zu tun. So behandeln die Naturwissenschaften Stoffe und Kräfte, die in verschiedenem Maße wirtschaftlichen Wert besitzen, der Psychologe hat unter den seelischen Vorgängen auch Wertgefühl und Werturteil selbst zu untersuchen, in den übrigen Geisteswissenschaften stellt die ganze gewaltige Betätigung der Menschen in Staat, Recht, Wirtschaft, Kunst, in Gestaltung der Gesellschaft und Beherrschung der Natur sich dar als geleitet vom Streben nach Werten. Aber alle diese Disziplinen behandeln die Wertschätzungen und deren Objekte, die Werte, als etwas tatsächlich Vorliegendes und insofern lediglich als seiend; sie fragen nicht, ob diese Werthaltungen denn auch begründet und gültig, diese „Werte" wirklich wertvoll seien. Solche Fragen aber sind es, die die Wertwissenschaften erörtern.

b) Probleme der Wertwissenschaften. Vor allem gilt es, den Begriff des Wertes näher zu bestimmen und zu untersuchen, ob sich etwa gewisse Sätze a priori daraus entwickeln lassen. Das ist die erste Aufgabe einer allgemeinen Wertlehre. (Diese wird auch als „Güterlehre" oder als „Axiologie" oder „Timologie" bezeichnet. Terminologisch sei ferner bemerkt, daß man gelegentlich noch die Ausdrücke „Gut" und „Wert" unterscheidet und „Gut" dasjenige nennt, was einen „Wert" hat. Doch überwiegt entschieden der Sprachgebrauch, nach dem sie die gleiche Bedeutung haben; dabei beschränkt sich gegenwärtig der Ausdruck „Gut" mehr auf eine spezielle Diszi-

plin, nämlich die Wissenschaft von den wirtschaftlichen Werten.)

An dem Begriff des Wertes selbst ist aber ein Merkmal hervorzuheben, das ihn durchaus von dem Begriff des Seienden unterscheidet. Das Seiende ist, was es ist und wie es ist, mag ein erkennendes Subjekt es auffassen oder nicht: derartig denken wir eben den Begriff des Seienden. Dagegen können wir (wie Kap. II 5 dargetan wurde) etwas als wertvoll auffassen nur in Beziehung auf ein fühlendes und wollendes Wesen, für das es eben wertvoll ist, eine Beziehung, die dem Naiven freilich nicht bewußt zu sein pflegt. Den „Wert" denken wir also (im Unterschied vom „Sein") als etwas Relatives, nicht als etwas Absolutes.

In den vorliegenden Wertdefinitionen[62]) wird entweder die Beziehung auf das Gefühl oder die auf das Wollen hervorgehoben, was aber bei dem innigen Zusammenhang von Fühlen und Wollen kaum einen sachlichen Unterschied bedeutet.

Da der Wert also ein werthaltendes Subjekt und einen bewerteten Gegenstand voraussetzt, so eröffnen sich für die Wertlehre zwei große Untersuchungsgebiete. Es gilt einmal die in den Subjekten liegenden Bedingungen, sodann die außerhalb derselben liegenden (objektiven) Bedingungen der Werte zu untersuchen.

Zu den subjektiven Bedingungen gehört es, daß die Bewertungen selbst einen qualitativ verschiedenen Charakter tragen. Es ist eine durchaus andersartige Wertschätzung, wenn ich etwas als angenehm oder als sittlich gut, als schön oder als wahr bewerte. Diesen verschiedenen Arten der Werthaltung entsprechen ebensoviele Klassen von Werten. Wirtschaftliche, logische, ästhetische, ethische, religiöse Werte seien hier als solche Arten genannt. Ihre Behandlung hat schon längst zur Ausbildung besonderer Disziplinen geführt.

Neben den qualitativen Unterschieden der Werte sind ihre quantitativen zu untersuchen. Damit ergibt sich für die allgemeine Wertlehre die Frage nach einem Wertmaßstab. Die Feststellung eines solchen erscheint in doppelter Hinsicht wünschenswert (womit natürlich noch nicht gesagt ist, daß sie auch möglich ist). Einmal gilt es

nämlich, die verschiedenen Wertarten gegeneinander abzuschätzen, sodann innerhalb der einzelnen Wertklassen den höheren und den niederen Wert zu beurteilen. Dabei werden nicht nur die subjektiven Bedingungen (z. B. Wertgefühle und ihre Intensität, Dauer usw.), sondern auch objektive: die Beschaffenheiten der bewerteten Objekte, ihre leichtere oder schwerere Realisierbarkeit, ihre Sicherheit, Seltenheit, Ersetzbarkeit, ihre Ausdehnung auf engere oder weitere Kreise von Individuen u. a. in Betracht kommen.

Außer den qualitativen und quantitativen Unterschieden sind noch andere Verhältnisse zwischen den Werten zu untersuchen. Objekte können entweder selbst geschätzt oder in ihren Folgen und Wirkungen bewertet werden, sie können also entweder Eigenwert oder Wirkungswert haben. Werte können im Widerstreit miteinander stehen, so daß die Erreichung des einen die des anderen ganz oder teilweise ausschließt, sie können sich aber auch einander fördern; und in diesem Zusammenhang ist die Bedeutung des Verhältnisses von Zweck und Mittel für die Bewertung zu untersuchen. —

Wir haben bisher festgehalten, daß aller Wert die Beziehung auf ein fühlendes und wollendes Wesen voraussetzt. Etwas hat nur Wert, so schien es uns, sofern es geschätzt wird. Ist dies richtig, so ist aller Wert bedingt; denn das Werthalten vollzieht sich im Individuum, und ob es stattfindet oder nicht, wird mitbedingt sein durch die Beschaffenheit des Individuums.

Nun geht aber auch die Rede von unbedingten oder absoluten Werten; es sollen das solche sein, die angeblich gelten unabhängig von dem Fühlen und Wollen sowohl einzelner Individuen wie beliebig großer Massen von Einzelnen, die aber eigentlich alle als Werte anerkennen sollten. So erwächst der allgemeinen Wertlehre die Aufgabe, zu untersuchen, in welchem Sinne von „absoluten" Werten geredet werden kann.

Streng wörtlich genommen würde der Ausdruck besagen, daß für diese Werte die Relation zu fühlenden und wollenden Wesen überhaupt nicht gelte, daß sie „Werte an sich" seien, die ihren Wertcharakter nicht einbüßten, wenn es auch gar keine wertschätzenden Subjekte gäbe.

Allein aus dem Begriff des Wertes kann diese Relation nicht herausgenommen werden, ohne ihn selbst zu zerstören. Ein Wert, der für niemand wertvoll wäre, ist eben kein Wert. Man kann freilich sagen: ein Gegenstand kann doch derart beschaffen sein, daß er von Subjekten wertgehalten wird, sobald solche vorhanden sind, aber diese Beschaffenheit hat er auch, wenn diese Subjekte fehlen, und insofern ist er auch ohne diese wertvoll. Aber in diesem Falle enthält er eben doch nur die objektiven Bedingungen der Bewertung. Damit diese wirklich zustande komme, dazu muß ein Subjekt hinzutreten, und nur wo Wertschätzung stattfindet, da gibt es auch Werte.

Wir können also von dem, was wir früher über den relativen Charakter des Wertbegriffs ausführten, nichts zurücknehmen. Wenn gleichwohl von absoluten oder unbedingten Werten sinnvoll geredet werden soll, so können damit nur Werte gemeint sein, die für jedes Subjekt schlechthin gültig wären, die nicht bedingt wären durch Momente, die in den einzelnen Individuen in verschiedener Weise vorhanden sein oder etwa auch ganz fehlen könnten. Es müßten also solche Werte sein, die jeden denkbaren Willen befriedigen würden, die der Wertschätzung aller geistigen Wesen sicher wären. Bei ihnen könnte also die Beziehung auf die einzelnen Individuen und ihre verschiedene Beschaffenheit außer Betracht bleiben, und sie könnten in diesem Sinne als „absolut" bezeichnet werden; da aber die Beziehung auf ein „Subjekt überhaupt" doch nicht ebenfalls beseitigt werden kann, so wird man sie besser als „allgemeingültige" oder „objektive" Werte bezeichnen. So führt uns dies Problem der „absoluten" Werte auf dieselbe Frage, die wir schon im Kap. II 5 erörterten, ob es nämlich allgemeingültige „eigentliche" Werturteile gäbe; denn nur wenn es solche gibt, kann auch von „absoluten", im Sinne von allgemeingültigen (oder objektiven) Werten geredet werden. Sie wären nichts anderes als die Gegenstände solcher Werturteile.

Daß tatsächlich Werturteile mit dem Anspruch auf allgemeine Gültigkeit gefällt werden, daran ist gar kein Zweifel. Das gilt in erster Linie für die sittlichen Werturteile. Befragen wir nur unser sittliches Bewußtsein, wie es sich unter den erziehlichen Einflüssen unserer

Umgebung herausgebildet hat: es wird uns sagen, daß das sittliche Handeln einen objektiven Wert und zwar einen Wert höchster Art darstellt; daß es wertvoll ist, ganz gleichgültig, ob es mit unseren Neigungen oder mit den Gefühlen und Begehrungen anderer Individuen übereinstimmt oder nicht. Nach dem, was Kant hierüber gesagt hat — besonders zu Beginn der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten"*) —, bedarf es über diesen Punkt keiner längeren Ausführungen.

Auch das Schöne gilt uns in der Regel als etwas, dessen Wert vom Gefallen der Individuen nicht bedingt ist. Der Künstler erlebt, daß sein Werk an ihn Forderungen stellt, die dessen objektiven Wert bedingen und die ihm geradezu die Pflicht auferlegen, sich nicht zu kümmern um Beifall und Mißfallen des Publikums.

Ebenso wird der Fortschritt der Menschheit auf den verschiedenen Kulturgebieten wie auch die körperliche und geistige Entwicklung des Einzelnen als objektiv wertvoll angesehen. Endlich ist der religiös Gläubige überzeugt, daß Gott ein absolut wertvolles Wesen sei, in dem alle Werte der Welt ihren tiefsten Grund haben und durch den zugleich alle ihre Mängel und Widersprüche Ergänzung und versöhnenden Ausgleich finden werden.

Diese verschiedenen Arten als objektiv gültig auftretender Wertschätzungen können nun auf ihre objektiven und subjektiven Bedingungen untersucht werden. Es wird dabei ihre Entstehung und ihre Wirkung in den einzelnen Individuen wie in ganzen Gemeinschaften zu erforschen sein. Daß der Inhalt dieser Schätzungen die Anerkennung „unbedingter" Werte ist, schließt natürlich nicht aus, daß ihre Entstehung mannigfach „bedingt" sei, ja, es ist apriorische Voraussetzung jeglicher Erforschung, daß auch hier alles als kausal-notwendig sich erweise. So kann man z. B., um die Entstehung der sittlichen Wertschätzungen zu erklären, darauf hinweisen, daß sich im Laufe der Generationen Erfahrungen darüber sammeln mußten, was dem Bestehen und der Entwicklung der Gemeinschaft förderlich und schädlich sei, und daß darum dem heranwachsenden Geschlecht bestimmte Verhaltungsweisen ver-

---

*) Philos. Bibl. Bd. 41. [63].

boten und andere geboten wurden; daß diese Imperative aber ohne weitere Begründung erfolgten, also kategorisch ausgesprochen wurden und darum der Jugend die Überzeugung suggerierten, gewisse Arten von Handlungen seien schlechthin geboten oder verboten, also unbedingt wertvoll oder wertwidrig.

Man kann aber auch die Ansicht vertreten, daß alle diese sozialen Einflüsse zwar recht bedeutsam seien für die Entwicklung des sittlichen Bewußtseins in den Individuen, daß sie aber nicht ausreichten, um sein Vorhandensein zu erklären, daß man vielmehr einen ursprünglichen moralischen Trieb, also gewisse im innersten Wesen des wollenden Ich wurzelnde Begehrungstendenzen sittlicher Art annehmen müsse. Mit dieser Anschauung würde freilich wohl vereinbar sein, daß diese ursprüngliche sittliche Anlage selbst als der Ertrag der Erfahrungen vergangener Generationen aufgefaßt würde.

Natürlich sind derartige Untersuchungen geeignet, den naiv-dogmatischen Glauben an die objektive Geltung solcher Werturteile beim Einzelnen ins Wanken zu bringen, aber an sich kann durch solche genetische Untersuchungen die Frage der Gültigkeit nicht beantwortet werden. Denn mögen diese Wertschätzungen entstanden sein und sich entwickelt haben, wie sie wollen, dem Einzelnen bleibt es dadurch unbenommen, sie als allgemeingültig anzuerkennen oder sie auch zu verwerfen. Wenn er dies aber nicht rein willkürlich tun will, sondern aus Gründen, so wird er zu der Frage Stellung nehmen müssen, worauf denn ihre Geltung beruht.

Die erste Möglichkeit wäre, daß sie a priori gälten, so daß ihre Nichtanerkennung als Gedanke sich widerspräche oder als Willensakt sich selbst aufhöbe. Wir erkannten bereits früher (Kap. II 5), daß dies nicht der Fall ist.

An zweiter Stelle könnte man daran denken, ihre Gültigkeit auf empirischem Wege darzutun. Allein der Nachweis, daß faktisch alle Menschen gewisse Werte als gültig anerkennen, wird sich niemals erbringen lassen; und wäre er zu erbringen, was wäre damit gewonnen? Ein jedes neue Individuum, in dem diese als „allgemeingültig" aufgewiesenen Werte tatsächlich keine Wertschätzung hervorrufen würden, könnte fragen: ist etwas

für mich ein Wert, was ich nicht wertzuhalten vermag? Und ist die Tatsache, daß alle anderen dies schätzen, für mich irgendwie verbindlich? Jegliche empirische Forschung kann eben immer nur zu „uneigentlichen" Werturteilen (in dem oben S. 22—24 festgestellten Sinne) führen. Darin wird aber immer nur konstatiert, daß „eigentliche" Werturteile wirklich gefällt wurden und werden, oder daß die Bedingungen dazu vorhanden sind. Die Frage aber, ob es absolute oder objektive Werte gebe, oder (was dasselbe bedeutet): ob allgemeingültige Werturteile gefällt werden können, betrifft, wie wir ebenfalls schon erkannten, die „eigentlichen" Werturteile. Das Ergebnis unserer Erwägung aber ist, daß weder auf apriorischem noch auf empirischem Wege der Nachweis geführt werden kann, daß bestimmte Werturteile wirklich allgemeingültig seien. Nur fürchte man nicht, daß dann überhaupt nicht mehr Gegenständen in sinnvoller Weise Wert zu- oder abgesprochen werden könne, und daß eine skeptische Verzweiflung an allem Werte nunmehr am Platze sei. Vielmehr bleibt auch hier neben dogmatischem Vertrauen und skeptischem Verzagen noch die Möglichkeit kritischer Besonnenheit und damit innerer Selbständigkeit. Wie sich insbesondere gegenüber den sittlichen Wertfragen diese bewähren läßt, soll hier in Kürze angedeutet werden.

Wenn der Einzelne die verbreiteten Wertschätzungen nicht mehr gläubig übernimmt, wenn er es nicht mehr als selbstverständlich ansieht, daß etwas für ihn wertvoll sein müsse, weil alle Welt es für wertvoll erklärt, so hat er die geistige Freiheit und Reife erlangt, sich schlicht zu fragen: was schätzest du eigentlich tatsächlich — du, so wie du bist, und nicht, wie man dir einreden will, daß du sein solltest? Welches sind deine Werte auf Grund der Gefühls- und Willensdisposition deines Wesens? — Und solche Gewissenserforschung wird man nicht nur einmal vorzunehmen haben, man wird sie von Zeit zu Zeit wiederholen; denn man lernt sich selbst, d. h. die eignen Bedürfnisse und Fähigkeiten nur durch Erfahrung, und diese kann sich vervollkommnen, und vielleicht kann auch das eigne Wesen sich in diesem oder jenem Stücke wandeln. Will man aber auf Grund solcher Erkenntnis der eignen Werte sein Leben und sein Handeln einrichten,

so wird man freilich auch die Wertschätzungen seiner Mitmenschen, zumal die verbreiteten, in Berücksichtigung ziehen müssen. Nicht etwa bloß aus Gründen der Klugheit, nach denen jeder, der unter Menschen leben will, auch das respektieren muß, was ihnen teuer und heilig ist. Man wird vielmehr vermuten dürfen, daß Wertschätzungen, denen großes Alter und fast allgemeine Anerkennung zukommt, wie vor allem die sittlichen, aus gewissen tiefliegenden Bedürfnissen der Menschen und menschlicher Gemeinschaften hervorgehen. Der Einzelne wird darum, auch wenn er sie noch nicht als die seinen anzuerkennen vermag, doch gut tun, sich nicht leichthin darüber hinwegzusetzen. Vielleicht könnte ihm daraus doch noch — bei tieferer Erkenntnis des eignen Ich und menschlichen Wesens überhaupt — eine Bereicherung seiner Werte erwachsen. Aber freilich, ein anderes ist es, altehrwürdige Wertschätzungen respektvoll prüfen, ein anderes, sie sich aufdrängen oder durch ihre „Selbstverständlichkeit" aufschmeicheln zu lassen. Nur der erste Weg führt zu wirklicher „Autonomie". Dabei kann dieser Begriff noch in tieferem Sinne gefaßt werden, als ihn Kant nahm; denn bei ihm bleibt doch der „absolute" Wert und damit die verpflichtende Kraft des Sittengesetzes und als sein wesentlicher Inhalt die prinzipielle Gleichachtung des Nebenmenschen im Grunde — selbstverständliche Voraussetzung.

Das schließt natürlich nicht aus, daß man auch auf Grund vorurteilsloser Prüfung der tiefsten Forderungen des eignen Wesens die Kantische Schätzung und Auffassung des Sittlichen mit innerer Wahrhaftigkeit sich zu eigen machen und grundsätzlich anerkennen kann. Nur wird der, welcher in echter Autonomie die „Tafel seiner Werte" und damit sein „Reich der Zwecke" selbst gestaltet, den sittlichen Imperativ nicht mehr als einen kategorischen, sondern als einen hypothetischen erleben; er gilt für ihn nur unter einer Bedingung: wenn anders er nämlich „Mensch" sein, d. h. das ihm vorschwebende Menschenideal verwirklichen will.

Zugleich wird er sich bewußt sein, daß dieses Menschenideal kein absolutes, kein für alle Menschen und alle Zeiten gültiges ist. Deshalb kann es aber doch für ihn wertvolles Ziel seines Strebens sein.

Ein sittliches Chaos aber wird aus solcher Autonomie der Einzelnen nicht entstehen. Die Natur der Menschen ist eben, wie die Erfahrung zeigt, in ihren wesentlichen Bedürfnissen und Tendenzen doch eine übereinstimmende. Das Gleiche gilt aber auch für die Anforderungen, die die menschlichen Gemeinschaften im Interesse ihrer Selbsterhaltung und Vervollkommnung an ihre Glieder stellen müssen. Diese Forderungen aber werden die Einzelnen bei ihrer Lebensgestaltung zu berücksichtigen haben; ja es scheint eine in der Natur der Menschen tief begründete Tatsache zu sein, daß viele gerade in der Hingabe an Aufgaben engerer oder weiterer Gemeinschaften auch für sich den wertvollsten Daseinsinhalt finden.

So zeigt sich deutlich selbst bei derjenigen Klasse von Werten, die nach allgemeiner Auffassung als die höchste gilt, daß der Verzicht auf streng allgemeingültige Werturteile und damit auf objektive (absolute) Werte durchaus nicht zu einer Enthaltung von Werturteilen und zu einer Vernichtung der Werte und damit der idealen Ziele unseres Strebens zu führen braucht.

Auch das hat nämlich unsere Betrachtung dargetan, daß die Werte zugleich die Ziele des menschlichen Handelns darstellen. Der in jeder Hinsicht wertvolle (oder, wie wir zu sagen pflegen: der „ideale") Mensch ist ja zugleich das Ziel unseres Strebens; nicht minder der ideale Staat, das ideale Recht, die ideale Kunst, die ideale Religion, die ideale Erkenntnis usw.

Dabei kann man auf allen diesen Gebieten darüber im klaren sein, daß es sich nicht um absolute Ideale handelt. Gewiß wird man darum bei der inhaltlichen Bestimmung solcher Ideale nicht nach Willkür und Laune verfahren: man wird die historische Entwicklung der in Frage kommenden Wertschätzungen, sowie die Werturteile der eignen Zeit berücksichtigen, aber schließlich werden doch alle diese Schätzungen anderer für unser eignes Werturteil, in dem wir unser Ideal konstituieren, nur insofern bedeutungsvoll sein, als sie einen Widerhall in der eignen Brust wecken, und somit wird in aller Bestimmung unserer Werte und Ideale ein subjektives Moment verbleiben.

Damit ist wohl vereinbar, daß die Werturteile für

den, der sie mit voller Wahrhaftigkeit auf Grund eigner Wertschätzung fällt, den Charakter einer gewissen „inneren Richtigkeit" tragen, der ihnen vor abweichenden Werturteilen einen ähnlichen inneren Vorzug gibt, wie ihn der logisch richtige Schluß vor dem Fehlschluß besitzt. Aber ob die anderen bei denselben Werturteilen ebenfalls diese eigenartige „Evidenz" erleben, das muß hier dahingestellt bleiben. Wegen der unaufhebbaren Relativität des Werturteils wird eben das Bewußtsein dieser „inneren Richtigkeit" auch von der Beschaffenheit des Individuums abhängen. Für das Individuum aber, das sie an einem bestimmten Werturteil nicht erlebt, hat dieses Urteil tatsächlich auch keine Geltung. Dagegen wird die Geltung eines theoretischen Urteils (über reales oder ideelles Sein) dadurch nicht beeinträchtigt, daß es diesem oder jenem Individuum nicht als evident zum Bewußtsein kommt.

c) Normative und praktische Disziplinen. Insofern die Werte als unsere ideale Ziel- und Richtpunkte unseres Wollens und Handelns werden, üben sie einen regulierenden und normierenden Einfluß auf dieses aus, und so gewinnen auch die Wertwissenschaften den Charakter von Normwissenschaften.

Innerhalb dieser aber wird es die bedeutsamste Aufgabe sein, den jeweiligen Grundwert zu fixieren. So wird etwa die Ethik vor allem festzustellen haben, welches das sittlich wertvolle (d. h. das „gute") Handeln ist, und welche Dispositionen zum Handeln (d. h. welche „Tugenden") der „gute" Mensch besitzen muß. Kant z. B. hat so in seiner Ethik als ein solches grundlegendes Werturteil den Satz aufgestellt, daß derjenige gut handelt, der „die Menschheit sowohl in seiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel braucht".*)

Dieser Grundwert wird zugleich die oberste Norm darstellen, sofern der Wert zugleich als Ziel menschlichen Wollens, als Seinsollendes aufgefaßt wird. So hat denn auch Kant sein fundamentales sittliches Werturteil ohne weiteres als Norm, als kategorischen Imperativ hingestellt.

---

*) „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". Pilos. Bibl. Bd. 41. 53f.

Welcher Art sind nun jene Werturteile, die den Normen zugrunde liegen? Man hat die Ansicht vertreten, es seien rein theoretische Sätze[64]); der normative Satz: „Ein A soll B sein" setze den Satz voraus: „Nur ein A, welches B ist, ist ein Wertvolles"; dieser letzte aber sei ein rein theoretischer Satz, d. h. ein solcher, der eine Erkenntnis über Seiendes ausspreche.

Richtig ist daran, daß er den Gedanken der Normierung nicht mehr enthält, aber die Form des Aussagesatzes betrifft nur die Darstellungsform, sie darf nicht zu der Annahme verleiten, daß auch der Sinn des Satzes ein rein theoretischer sei. Die Bestimmung des Grundwertes ist nämlich nichts anderes als die Aufstellung eines „eigentlichen" Werturteils; und daß solche Urteile wegen des in ihnen enthaltenen Anteils von Fühlen und Wollen von allen theoretischen Sätzen verschieden seien, haben wir bereits früher (S. 22ff.) gesehen.

Natürlich sind es Werturteile von sehr abstrakter Art, die für die Grundnormen die Voraussetzung bilden. Aber zu solchen kommen wir nur auf Grund von konkreten (eigentlichen) Werturteilen. Indem wir an den einzelnen konkreten Fällen, in denen wir oder andere solche Urteile (von der Form „— ein wertvolles Gemälde") abgeben, feststellen, welches denn die Bedingungen zu derartigen Urteilen sind, gelangen wir zur Aufstellung eines allgemeinen Werturteils.

So wenig nun im einzelnen konkreten Fall unser (eigentliches) Werturteil dadurch ein theoretisches wird, daß wir es in die Aussageform kleiden („dieses Gemälde ist wertvoll"), so wenig wird jenes allgemeine Werturteil dadurch ein theoretisches, daß wir ihm die Form geben: „Gemälde, die diese und jene Eigenschaften haben, sind wertvoll".

Wir wollen damit ja nicht ein „uneigentliches" Werturteil aussprechen; wir wollen nicht sagen, daß wir oder andere derartige Gemälde schätzen — das wäre freilich ein theoretischer Satz —, sondern wir legen damit den so beschaffenen Gemälden Wert bei, wir konstituieren eine bestimmte Wertklasse; und das ist eben der Sinn der „eigentlichen" Werturteile. Auch ist ohne weiteres klar, daß den Werturteilen, die in dieser Weise normativen

Disziplinen zugrunde gelegt werden, strenge Allgemeingültigkeit ebensowenig zukommen kann, wie den (eigentlichen) Werturteilen überhaupt. Nur für diejenigen also, für die dieses Werturteil innere Evidenz besitzt, haben die darauf aufgebauten Normen Gültigkeit.

Ein Neues freilich, ein Willensmoment, tritt zu Werturteilen hinzu, wenn wir sie als Normen fassen („Gemälde sollen so und so beschaffen sein"). Insofern braucht eine Disziplin, die (eigentliche) Werturteile aufstellt, nicht ohne weiteres normativen Charakter zu tragen. Das ist der berechtigte Kern jener Ansicht, daß alle normativen Disziplinen theoretische zur Voraussetzung hätten; aber freilich der Übergang vom Werturteil zur Norm ist so leicht, so einförmig und uns so geläufig, daß die Unterscheidung der eigentlichen Werturteile und der Normsätze praktisch bedeutungslos ist.

Dagegen erwächst in der Tat eine weitere Gruppe von Disziplinen, wenn zu der Feststellung der Werturteile oder der Normen, die Besinnung über die Handlungsweisen und die Mittel hinzutritt, durch welche die Werte realisiert, die Normen verwirklicht werden können. Hierzu ist natürlich theoretische Denkarbeit erforderlich; denn es gilt ja die kausalen Bedingungen zu erkennen, unter denen gewisse Wirkungen eintreten werden, nämlich diejenigen, die als wertvoll von uns erstrebt werden. Durch das Hinzutreten solcher theoretischer Untersuchungen über die Voraussetzungen und Bedingungen der Verwirklichung von Werten und Zwecken gehen aus den normativen Disziplinen „praktische" oder „technische" Wissenschaften (oder „Kunstlehren") hervor.

Betrachten wir dies Verhältnis näher am Beispiel der Pädagogik. Sie hat zur Grundlage eine normative Disziplin, eine pädagogische Wertlehre. Diese entwickelt in eigentlichen Werturteilen, welche Beschaffenheiten des jugendlichen Menschen die wertvollen seien, d. h. sie stellt ein Bildungsideal auf. Es kann dieses nach dem früher Dargelegten zwar keine absolute Geltung beanspruchen; aber es kann sehr wohl der Wertschätzung der einflußreichen Schichten der Zeitgenossen entsprechen und für kürzere oder längere Perioden einflußreich sein. Natürlich wird ein solches Bildungsideal mit Rücksicht auf Geschlecht,

Nation, Individualität, Stand usw. sehr mannigfache Variationen in sich schließen müssen. Selbstverständlich wird auch keiner, der die pädagogische Wertlehre bearbeitet, wenn anders er mit seiner Arbeit Wirkung erzielen will, sein pädagogisches Ideal ins Blaue hinein konstruieren, ohne Rücksicht auf frühere und gleichzeitige Bildungsideale und auf die bestehenden Möglichkeiten ihrer Verwirklichung.

Sobald nun diese Möglichkeiten selbst zum Gegenstand der Untersuchung gemacht werden, überschreitet man den Rahmen der pädagogischen Wertlehre. Es ist die Pädagogik als Kunstlehre, als „praktische" oder „technische" Disziplin, die die Einrichtungen und Maßnahmen entwickelt, die zur Erreichung der Erziehungsziele, zur Realisierung des Bildungsideals tauglich erscheinen. Dabei wird die Pädagogik als Hilfswissenschaften heranziehen müssen vor allem die Psychologie, weiterhin die Physiologie, die Hygiene, die Psychiatrie usw., sie wird auch die bestehenden politischen, wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse, überhaupt die ganze Kulturlage berücksichtigen; sie wird endlich alle die Wissenschaften, die als Bildungsdisziplinen verwendbar sind, in den Bereich ihrer Untersuchungen ziehen.

Wenn so die Wert- und Normwissenschaften, die den praktischen Disziplinen zugrunde liegen, von diesen prinzipiell wohl zu unterscheiden sind, so schließt das nicht aus, daß aus Zweckmäßigkeitsgründen beide vielfach zusammen behandelt werden, wie ja auch anderseits die praktischen Disziplinen den theoretischen, die ihnen eigentlich als Hilfswissenschaften dienen, häufig als sog. „angewandte" Wissenschaft beigesellt werden.

Einen wirklich erschöpfenden systematischen Überblick über diese praktischen Disziplinen zu geben, ist nicht möglich. Je reicher und mannigfaltiger in einer entwickelten Kultur die menschlichen Werte und damit zugleich die Ziele menschlichen Handelns sich gestalten, und je größer die Fülle der zu Gebote stehenden Kenntnisse und Mittel wird, um so mehr praktische Disziplinen bilden sich heraus. Will man eine annähernde Vorstellung von ihrer Anzahl und Verschiedenheit gewinnen, so denke man an alle die praktischen Fächer, die an Universitäten, tech-

nischen und Handelshochschulen, an Kunst-, Kriegs-, Bergbau- und Forstakademien, an Techniken, Kunstgewerbeschulen usw. gelehrt werden.

In diesen praktischen Disziplinen tritt das menschliche Denken und Erkennen wieder ganz in den Dienst des Wollens und Handelns. Es wird diesem aber um so reichere und wertvollere Dienste leisten können, je mehr es sich in den theoretischen Wissenschaften ungehindert und unbeeinflußt durch praktische Absichten und Rücksichten zu betätigen und zu entfalten vermag.

d) Beziehungen zwischen Seins- und Wertwissenschaften. Unsere obersten Wertschätzungen zusammen mit dem, was metaphysische Untersuchung über den Grundbestand der Wirklichkeit als wahrscheinlich annehmen läßt, werden unsere „Welt- und Lebensanschauung“ ausmachen. Dadurch, daß man die allgemeinsten Ergebnisse der Wissenschaften vom real Seienden, wie sie die Metaphysik behandelt, mit den menschlichen Wertschätzungen in Beziehung zu setzen sucht, entstehen Probleme wie die: In welchem Sinne kann der Wirklichkeit Wert zugesprochen werden, und ebenso bestimmten Teilbeständen der Wirklichkeit, z. B. dem geschichtlichen Geschehen? Folgt aus dem Bestand und der Beschaffenheit der Wirklichkeit etwas hinsichtlich der Werte; ist etwa die Entscheidung der Frage, ob die Wirklichkeit getragen und durchwaltet ist von einem geistig-persönlichen Wesen, für die Anerkennung bestimmter Werte von Bedeutung? Oder lassen sich umgekehrt gewisse Überzeugungen über die Wirklichkeit auf die Schätzung gewisser Werte gründen?

Will man die Behandlung solcher Fragen einer besonderen philosophischen Disziplin zuweisen, so würde für diese der Name „Weltanschauungslehre“ passend erscheinen. Gewöhnlich hat man bisher auch solche Wertprobleme und ihre Beziehungen zu Seinsfragen in der „Metaphysik“ mitbehandelt, meist ohne klare prinzipielle Scheidung von „Wert“ und „Sein“.

Einer solchen „Weltanschauungslehre“ würde auch die Auseinandersetzung des wissenschaftlichen Denkens und des religiösen Glaubens zufallen, worauf wir im letzten Kapitel noch etwas näher eingehen werden, freilich nur

unter einem bestimmten Gesichtspunkt, zur Klarstellung der Frage nämlich, inwiefern der religiöse Glaube eine Art Erkenntnis zu sein beansprucht und wie sich diese von der wissenschaftlichen abgrenzen läßt.

Aber nicht nur in den allgemeinsten Fragen kann man nach Beziehungen zwischen dem Seienden und dem Wertvollen suchen, auch sonst gehen Fäden herüber und hinüber.

Die Untersuchung der subjektiven Bedingungen der Werte führt in den Bereich der Individual- und Völkerpsychologie und der biologischen Wissenschaften. Es handelt sich ja hier um Wertgefühle und Werturteile als psychische Vorgänge, und der Versuch sie zu erklären führt auf Gefühls- und Begehrungs-Dispositionen und weiterhin auf gewisse Bedürfnisse, die dem Menschen teils mit anderen Lebewesen gemeinsam, teils ihm eigentümlich sind. Zu diesen gehören auch solche, die dem Menschen gerade als Gemeinschaftswesen zukommen, deren Untersuchung also in das Gebiet der Soziologie führt. Weiterhin werden die Geschichtswissenschaften das Material zu liefern haben, aus dem wir kennen lernen, was bei den verschiedenen Völkern und in den verschiedenen Zeiten als sittlich gut, als heilig, als schön usw. galt, welchen Idealen das Staats- und Wirtschaftsleben, das Bildungswesen zustrebte.

Was die Erforschung der objektiven Bedingungen der Werte betrifft, so werden hier vor allem die Naturwissenschaften, aber auch die Psychologie heranzuziehen sein. Die Kenntnis physischer und psychischer Kausalzusammenhänge setzt ja den Menschen in den Stand, die Bedingungen des Geschehens derart zu kombinieren, daß als Wirkung dasjenige resultiert, was er bewertet und darum als Zweck anstrebt.

Die Frage der Realisierung der Werte führt aber hinüber zu den praktischen Disziplinen; und daß diese im größten Umfang von den theoretischen, d. h. den Seinswissenschaften Gebrauch machen, hat sich uns ja bereits herausgestellt.

---

9. Kapitel.

Wissenschaftliche Erkenntnis und religiöser Glaube.

Uralt und immer wieder neu ist der Streit zwischen Wissen und Glauben. In unserer Kultur wird es wenigen, die zu höherem Geistesleben gelangen, erspart bleiben, in diesem Kampfe Stellung zu nehmen. Eine gewisse erkenntnistheoretische Besinnung erscheint aber gerade hierzu kaum entbehrlich. Denn nach weit verbreiteter Anschauung soll auch der Glaube eine Art Erkenntnis sein, ja, er soll dem Menschen die für seine Lebensgestaltung bedeutsamsten Einsichten eröffnen. So ergeben sich denn für die Erkenntnistheorie neue Probleme; es gilt zu untersuchen, inwieweit diese Auffassung des Glaubens als einer Erkenntnisquelle überhaupt den Ansichten der religiös Gläubigen entspricht, sodann inwiefern sie berechtigt ist. Dabei werden wir uns klar werden müssen, in welchem Verhältnis die vom Glauben angeblich vermittelten Erkenntnisse zu den wissenschaftlichen stehen.

Die philosophische Erkenntnis dürfen wir in diesen Erwägungen unter der wissenschaftlichen miteinbegreifen. Es mag genügen, dies in bezug auf die beiden Zentralgebiete der Philosophie: Wissenschaftslehre und Metaphysik kurz zu rechtfertigen. Die erstere will die wissenschaftliche Erkenntnis selbst begreifen, und sie bedient sich dabei, wie unsere ganze Behandlung ihres einen Teiles, der Erkenntnistheorie, hoffentlich gezeigt hat, keiner anderen Art des Denkens, als sie in der Wissenschaft überhaupt üblich ist. Dasselbe gilt aber auch für die Metaphysik. Sie hat nach unserer (schon oben S. 39ff. und S. 137f. kurz dargelegten) Auffassung diejenigen Probleme zu bearbeiten, die über die Grenzen der Einzelwissenschaften hinausliegen, und sie hat die allgemeinsten Ergebnisse der Natur- und Geisteswissenschaften zu einer einheitlichen Weltauffassung zu gestalten. Wir lassen es hier, wo es nicht unsere Aufgabe ist, die Metaphysik selbst zu be-

handeln, völlig dahingestellt, wieweit eine derartige metaphysische Erkenntnis vorzudringen vermöge. Wir sind weit entfernt davon, uns darüber optimistischen Illusionen hinzugeben. Jedenfalls aber fordern wir von der Metaphysik, daß sie nicht durch unkontrollierbare „persönliche Überzeugungen" und Ähnliches die Lücken menschlicher Erkenntnis auszufüllen unternehme; daß sie nicht mehr behaupte, als sie begründen kann; daß sie da, wo es sich nur um Wahrscheinlichkeiten oder Vermutungen handelt, nicht den Schein der Sicherheit erschleiche; daß sie endlich vor Fragen, gegenüber denen das Erkennen überhaupt versagt oder gleich schwere Gründe für die eine oder die andere Lösung sprechen, ihr Nicht-Wissen oder ihr Unvermögen zu einer Entscheidung offen eingestehe.

Freilich entspricht die Gestalt der Metaphysik, wie wir sie fordern, wenig dem Bild dieser Disziplin, wie es aus ihrer historischen Entwicklung uns entgegentritt. Da spielen die subjektiven Faktoren, die wir ausschalten wollen, oft eine beherrschende Rolle, und was als Metaphysik uns entgegentritt, ist meist ein Gemisch aus metaphysischen Existenzialurteilen, religiösen Glaubensüberzeugungen und persönlichen Wertschätzungen. Damit diese historisch erwachsene Auffassung der Metaphysik, die ja auch heute noch ihre Vertreter hat, nicht irreführe, mußte hier betont werden, daß wir bei der Erörterung unserer Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen die philosophische Erkenntnis ganz auf die Seite des Wissens stellen.

Wir beschränken uns darauf, diese Fragen in der Gestalt zu erörtern, wie sie sich nach der Auffassung der beiden wichtigsten christlichen Konfessionen darstellen.

1. Verhältnis von Wissen und Glauben nach katholischer Auffassung.

Nach katholischer Lehre ist der Glaube „ein zweifelloses Fürwahrhalten alles dessen, was Gott geoffenbart hat und weil er es geoffenbart hat".[65]) Das Vatikanische Konzil definiert den Glauben als „eine übernatürliche Tugend, durch die wir mit Beistand und Hilfe der göttlichen Gnade alles von Gott Geoffenbarte für wahr halten,

nicht weil wir mit dem Lichte der natürlichen Vernunft seine innere Wahrheit durchschauen, sondern wegen der Autorität Gottes, der es geoffenbart hat und der weder irren noch in Irrtum führen kann. Denn der Glaube ist nach dem Zeugnis des Apostels (Hebr. 11, 1) ein fester Grund dessen, was man hofft, eine sichere Überzeugung von dem, was man nicht sieht". Daraus geht mit Sicherheit hervor, daß im Sinne der katholischen Lehre der Glaube in der Tat eine Art Erkenntnis oder Wissen ist.

Dem Umfang nach erstreckt er sich auf alle von Gott geoffenbarten Wahrheiten; sie sind entweder — soweit sie dem Gläubigen bekannt sind — explizite, andernfalls implizite zu glauben; zwischen wesentlichen und unwesentlichen Wahrheiten darf dabei kein Unterschied gemacht werden.

Der Beweggrund für das Fürwahrhalten der geoffenbarten Lehre ist die untrügliche Autorität Gottes, der sie bezeugt. Nicht deshalb hat der Katholik im Glauben den Inhalt der Offenbarung anzunehmen, weil er durch eigne Forschung dessen Richtigkeit einsieht, oder weil er die inneren Gründe durchschaut, sondern weil dieser Inhalt ihm von der ewigen, untrüglichen Wahrheit bezeugt ist.

Welches ist nun aber die Regel, nach der er zu entscheiden hat, was zur göttlichen Offenbarung gehört und was nicht? Die Antwort lautet: Das subjektive Urteil kann eine für alle gültige Regel nicht geben; auch die Heilige Schrift nicht, da ja streitig sein kann, was zu ihr gehört und welches ihr Sinn ist. Mithin gilt als katholische Glaubensregel: Alles, was das durch Christus eingesetzte kirchliche Lehramt mit höchster Autorität als geoffenbarte Wahrheit lehrt, hat der Katholik zu glauben, freilich nicht deshalb, weil es die Kirche lehrt, sondern weil Gott, die ewige Wahrheit, es geoffenbart hat; das Ansehen der Kirche gibt ihm nur die sichere Bürgschaft, daß etwas zur göttlichen Offenbarung gehört. —

Das Verhältnis von Glauben und Wissen ist nach katholischer Lehre folgendes[66]): Beide können einander nie widersprechen: in der Wissenschaft (einschließlich der Philosophie) erkennt der Mensch die „natürliche" Offenbarung Gottes, d. h. die von ihm geschaffene Welt; im Glauben aber seine „übernatürliche" Offenbarung. Steht

es also einmal fest, daß Gott einen Satz geoffenbart hat, so ist es zweifellos, daß jedes diesem Satze sicher widersprechende Ergebnis, zu dem die wissenschaftliche Forschung scheinbar führt, falsch ist. Umgekehrt, hat die Vernunft aus sich einmal etwas mit voller Klarheit und Sicherheit erkannt, so daß die Möglichkeit des Irrtums ausgeschlossen ist (wie etwa bei mathematischen Sätzen), so kann nichts dem zweifellos Widersprechendes geoffenbart sein, oder von der Kirche als geoffenbart hingestellt werden. Der Schein eines Widerspruchs zwischen Glauben und Wissenschaft wird aber besonders dann entstehen, wenn Dogmen nicht im Sinne der Kirche aufgefaßt und ausgelegt werden, oder wenn man bloße Vermutungen als sichere Ergebnisse der Wissenschaft ausgibt.

Der Glaube ist für die Wissenschaft nur eine negative, nicht eine positive Norm: er zeigt ihr in manchen Punkten, was unzweifelhaft falsch ist. Dagegen nimmt die Wissenschaft keinen Satz als ihren eignen an, den sie nicht auf Grund ihrer eignen Prinzipien und mit ihren eignen Mitteln festzustellen vermag. Wohl aber hat die Wissenschaft die Grundlagen des Glaubens zu beweisen und gegen Einwürfe zu verteidigen. Der Glaube gewährt dafür gewisse Erkenntnisse göttlicher Dinge, die die Vernunft für sich niemals erlangt hätte. Daß eine Beeinträchtigung der Wissenschaft durch ihr Verhältnis zum Glauben eintrete, wird in Abrede gestellt. Das oberste Gesetz und höchste Gut der Wissenschaft sei nicht die Freiheit, sondern die Wahrheit. Der Glaube beschränke dem Wissen nur die Freiheit im Sinne der Möglichkeit, in gewisse Irrtümer zu verfallen. Diese Freiheit sei aber ein Mangel, kein Vorzug. —

Wie verhält sich nun die Kirche dem Katholiken gegenüber, bei dem sich Zweifel gegen den Glauben regen? Sofern sich diese Zweifel gegen gewisse angeblich geoffenbarte Lehren richten, wird ihm entgegengehalten: Gott hat sie geoffenbart und Gott ist die Wahrheit selbst. Wenn diese oder jene Lehre nicht als wahr zu erkennen, ja nicht einmal vollkommen zu verstehen ist, so muß eben beachtet werden, daß Gott als unendliches Wesen nicht vollkommen von seinen endlichen Geschöpfen erkannt werden kann. Die göttlichen Geheimnisse übersteigen

derart die Erkenntnisfähigkeit der Geschöpfe, daß sie trotz der Offenbarung und des Glaubens für uns während dieses Lebens in einem gewissen Dunkel bleiben.

Nun ist aber auch der Fall möglich, daß sich der Zweifel nicht in erster Linie gegen den Glaubensinhalt selbst, sondern gegen dessen Grundlage richtet. Jegliche Berufung auf die Wahrhaftigkeit und Unendlichkeit Gottes hat ja nur Beweiskraft, wenn es feststeht, daß ein Gott existiert und sich offenbart hat, und daß die katholische Kirche, insbesondere das römische Papsttum, die unfehlbare Trägerin dieser Offenbarung ist. Gewiß wird von dem naiv Glaubenden diese Grundlage gläubig mitumfaßt. Aber wird beim Erwachen des kritischen Denkens der Zweifel sich nicht gerade hiergegen richten?

An gewichtigen Gründen für solchen Zweifel fehlt es aber dem denkenden Katholiken wahrlich nicht.

a) Er macht die Erfahrung, daß sein Glaube von gar manchen, die er als wahrheitsliebend und überhaupt als sittlich tüchtig schätzt, abgelehnt, ja entschieden bekämpft wird; dazu gesellt sich die Erkenntnis, daß die moderne Geistesentwicklung zum guten Teil sich im Gegensatz zur katholischen Kirche vollzogen hat. Er lernt auch gar manche Einwürfe gegen einzelne Glaubenslehren kennen, die er nicht zu widerlegen vermag und die ihm die Frage aufdrängen, ob es denn ganz sicher stehe, daß derartige Lehren von Gott geoffenbart seien.

b) Psychologische und erkenntnistheoretische Erwägung vermag ihn zu der Überzeugung zu führen, daß der Glaube, der ihn seither beherrschte, sehr wohl ohne übernatürliche Einwirkung durch den Einfluß der religiösen Erziehung in Haus und Schule entstehen konnte, und daß er sich wirksam zu erweisen vermochte, ohne daß deshalb der Inhalt des Glaubens wahr sein müsse. Seine Glaubensüberzeugung mag bis dahin noch so fest gewesen sein, sie mag ihn im Streben nach sittlicher Lebensgestaltung gefördert haben, sie mag ihm Trost und Stärke im Leid und die befriedigende Gewißheit gespendet haben, daß das Leben Sinn und Wert besitze — trotz alledem kann der Verdacht entstehen, daß sie doch vielleicht eine große Illusion sei. Ein Glaube mag noch so herrliche Früchte tragen, folgt daraus, daß er wahr ist?

c) Die Wahrhaftigkeit selbst aber ist dem Katholiken als religiös-sittliche Pflicht eingeschärft worden. Wenn der kirchliche Moralunterricht vorwiegend auch nur das betont, daß man die Wahrheit sage und andere nicht belüge, so wird doch die Erkenntnis nicht ausbleiben, zur Wahrhaftigkeit gehöre vor allem, daß man sich nicht selbst belüge, daß man sich „nichts vormache", sei es aus Furcht oder Hoffnung, sei es aus Gewöhnung oder Pietät. Mag also der Glaube in mancher Hinsicht noch so wertvoll erscheinen: wenn ernste Zweifel gegen ihn sich regen, so wird doch ein Mensch, der innere Wahrhaftigkeit über alles schätzt, es als Pflicht fühlen, die Berechtigung dieser Zweifel zu prüfen.

d) Daß aber diese Prüfung selbst auf dem Wege wissenschaftlichen Denkens vorgenommen werde, dafür scheint besonders zweierlei zu sprechen. Während die Lehren der verschiedenen Religionsgemeinschaften vielfach voneinander abweichen, ja sich widersprechen, hat das wissenschaftliche Denken im Laufe der Zeit einen gewissen Schatz von Erkenntnissen herausgearbeitet, die von allen Urteilsfähigen als gültig anerkannt werden, die sich praktisch bewähren, und deren weitere Vermehrung bestimmt zu erhoffen ist. Und noch mehr als der bereits gewonnene Erkenntnisbesitz wird der Geist des wissenschaftlichen Denkens selbst den nach Wahrheit suchenden Menschen an sich ziehen; denn dieser Geist ist kein anderer als der Geist der Wahrhaftigkeit selbst. Hier wird niemand verpflichtet, an bestimmten Sätzen festzuhalten, auch wenn er sie nicht zu verstehen oder von ihrer Gültigkeit sich keine Rechenschaft zu geben vermag. Die Wissenschaft bekundet ihr gutes Gewissen und ein edles Selbstvertrauen dadurch, daß sie es wagt, ihre Sätze immer aufs neue dem läuternden Feuer des Zweifels und der Kritik auszusetzen, ja sie fordert geradezu von ihren echten Jüngern, daß sie nicht einen gewissen Bestand von Lehren einfach annehmen und weiter tradieren, sondern daß sie vor allem selbst denken, selbst prüfen und sich von der Wahrheit dessen, was sie vertreten wollen, selbst überzeugen; sie sieht in diesem kritischen Geiste gerade die wertvollste Ausstattung des künftigen Forschers, da nur von diesem Geiste Sicherung, Klärung und Bereiche-

rung der menschlichen Erkenntnis zu erwarten ist. Für jeden aber, der einmal von diesem Wahrheitssinn der Wissenschaft sich hat durchdringen lassen, dürfte es eine zwingende innere Forderung sein, die ihm notwendig gewordene Prüfung des Glaubens durch eignes kritisches Denken, wie es in der Wissenschaft seine Stätte hat, vorzunehmen. Vielleicht wird es ihm nicht leicht fallen, dort nur noch Probleme zunächst zu sehen, wo früher beruhigende und beglückende Gewißheit für ihn bestand. Aber er muß sich eben klar werden, was er höher schätzt: innere Wahrhaftigkeit oder das Festhalten an ihm irgendwie wertvollen Glaubensüberzeugungen, verbunden mit dem Bewußtsein, sie könnten vielleicht doch falsch sein. Schätzt er die Wahrheit höher, so wird er auch bereit sein müssen, Opfer für sie zu bringen.

Auch hier erweist sich aber, wie in den rein wissenschaftlichen Fragen selbst, das kritische Verhalten als die richtige Mitte zwischen naivem Dogmatismus und radikalem Skeptizismus. Naiv-dogmatisches Beharren bei dem Glauben ist, wenn ernstere Zweifel einmal aufgetaucht sind, nicht mehr vor dem Drang nach Wahrhaftigkeit zu rechtfertigen, die skeptische Verwerfung alles Glaubens aber muß als voreilig erscheinen allein schon in Anbetracht der welthistorischen Bedeutung der katholischen Kirche.

Wie stellt sich nun die Kirche zu einer solchen kritischen Prüfung der Glaubensgrundlage? Die Antwort auf diese Frage ist von größter Bedeutung für das Verhältnis von Glauben und Wissen; denn sie entscheidet darüber, ob das eigne kritische Denken, das Lebensprinzip der Wissenschaft und das einzige Mittel, die Wahrheit uns innerlich anzueignen, auch in religiösen Dingen seine Stelle haben soll oder nicht.

Tatsächlich gestattet nun die katholische Kirche ihren Angehörigen diese kritische Prüfung nicht. Das Vatikanische Konzil lehrt: „Wenn jemand sagt, die Gläubigen befänden sich in der gleichen Lage mit jenen, welche noch nicht zum allein wahren Glauben gelangt sind, so daß die Katholiken einen gerechten Grund haben könnten, den Glauben, welchen sie unter dem Lehramt der Kirche bereits angenommen haben, so lange mit einstweiliger

Zurückhaltung ihrer Zustimmung in Zweifel zu ziehen, bis sie den wissenschaftlichen Beweis der Glaubwürdigkeit und der Wahrheit ihres Glaubens würden zu Ende geführt haben, so sei er im Bann." Ferner stellt dasselbe Konzil den Satz auf: „Diejenigen, die den Glauben unter dem Lehramt der Kirche angenommen haben, können keinen rechtmäßigen Grund haben, ihren Glauben zu ändern oder ihn in Zweifel zu ziehen."

Auch wird (soviel mir bekannt) von den katholischen Moralisten jeder freiwillige und ernsthafte Zweifel, der gegen den Inhalt oder die Grundlage der Glaubenslehre sich richtet, als Sünde bezeichnet. Gestattet ist nur der sog. „methodische" Zweifel, bei dem wir, „von der Glaubensgewißheit absehend, uns so verhalten, als ob wir zweifelten, um mit den Mitteln der Wissenschaft die Wahrheit der Offenbarungslehre allseitig zu erfassen und zu begründen, soweit es unserer Vernunft möglich ist".[67]) Aber dieser „methodische" Zweifel ist kein wirklicher Zweifel. Bei ihm muß ja dem Forscher von vornherein feststehen, daß das Ergebnis seiner Prüfung nur eine Bestätigung dessen sein darf, was die Kirche lehrt, und daß ein anderes Ergebnis nicht etwa die Unrichtigkeit oder mangelnde Begründung der kirchlichen Lehre beweist, sondern nur die Schwäche seines eignen Erkenntnisvermögens. Wenn aber einem wissenschaftlichen Forscher schon vor Beginn seiner Untersuchung vorgeschrieben ist, zu welchem Resultat er zu kommen hat, so besitzt er keine Freiheit für sein wissenschaftliches Denken. Daran ist durch alle subtilen Distinktionen zwischen „wahrer" und „falscher" Freiheit nichts zu ändern. Gewiß wird kein Verständiger für das Denken absolute Freiheit fordern in dem Sinne, daß es ein ganz willkürliches und planloses Gebaren sein dürfe. Es muß, wenn es zur Erkenntnis führen soll, sowohl nach den allgemeinen logischen Normen, als auch nach der Beschaffenheit seiner jeweiligen Gegenstände und Erkenntnisziele und nach den dadurch gebotenen Methoden sich richten. Aber wenn eine außerhalb der Wissenschaft stehende Instanz, wie in diesem Falle das kirchliche Lehramt, bestimmte Ergebnisse vorschreibt und andere verbietet, so ist damit die Freiheit der Wissenschaft in unzulässiger Weise beschränkt.

Von kirchlicher Seite weist man nun gern darauf hin, daß auch innerhalb der Wissenschaft der einzelne Forscher sehr viel von Vorgängern und Mitforschern übernehme und auf deren Autorität hin für wahr halte. Die Wissenschaft könne ja keinen Schritt vorwärts tun, wenn jeder in ihr nur das anerkennen wolle, was er selbst gefunden oder wenigstens in seiner Gültigkeit geprüft habe. Wenn man nun jene Übernahme von wissenschaftlichen Resultaten mit der Freiheit der Wissenschaft vereinbar finde, so werde diese Freiheit auch nicht dadurch beeinträchtigt, daß der Forscher gewisse Sätze auf die Autorität der Kirche hin annehme. — Dabei wird aber ein bedeutsamer Unterschied übersehen: innerhalb der Wissenschaft gilt, bei aller Übernahme fremder Forschungsergebnisse, daß jeder Satz in Zweifel gezogen werden kann, ja soll, sobald irgendwelche Gründe hierzu vorliegen; das ist aber gegenüber der kirchlichen Lehre nicht gestattet.

Diese Gebundenheit durch das kirchliche Lehramt gilt aber für den Katholiken nicht etwa nur auf eng begrenztem Bereich, so daß sie praktisch bedeutungslos wäre, sondern sie erstreckt sich auf viele Wissensgebiete.

Was zunächst die Naturwissenschaften betrifft, so ruhen sie auf der Voraussetzung, daß alles Geschehen kausal determiniert sei. Das bedeutet: daß beim Gegebensein derselben Bedingungen dieselben Folgen eintreten, daß mithin alle Naturvorgänge nach konstanten Gesetzen verlaufen. Dieser Voraussetzung aber widerspricht es, wenn die Kirche den Glauben an „Wunder" fordert[68]), d. h. an unmittelbare göttliche Wirkungen in der Erfahrungswelt, die aus natürlichen Ursachen unerklärbar sind. „Gott" ist für die Naturwissenschaft aber kein kausaler Faktor, weil aus ihm alles und eben darum nichts erklärt werden kann.

Das Gebot des Wunderglaubens legt auch der Geschichtsforschung Beschränkungen auf; denn ihr ist damit vorgeschrieben, daß sie gegenüber bestimmten Erscheinungen auf Versuche natürlicher Erklärung verzichte und sie als übernatürlich bedingt anerkenne. Ebenso ist der Geschichtsforscher durch kirchliche Lehren in seinen Untersuchungen über die Entstehung des Alten und Neuen Testaments, über die Entwicklung der jüdischen und christ-

lichen Religion, über die Geschichte der Konzilien und des Papsttums mannigfach gebunden.

Der Metaphysik ist vorgeschrieben, daß sie die Richtigkeit einer theistischen Weltauffassung beweise; nicht minder, daß sie die Immaterialität, Substanzialität und Unsterblichkeit der Seele und die Freiheit des Willens lehre.

Damit sind denn auch der Erkenntnistheorie ganz bestimmte Direktiven gegeben: der subjektive Idealismus z. B. ist selbstverständlich von vornherein verboten, aber auch die Möglichkeit metaphysischer Erkenntnis darf nicht bezweifelt werden. Das Vatikanische Konzil hat es als Glaubenswahrheit definiert: „daß Gott, der Eine und Wahre, unser Schöpfer und Herr, durch die geschaffenen Dinge mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft mit Sicherheit erkannt werden könne“.

Endlich ist für das Zentralgebiet der Wertwissenschaften, die Ethik, der Inbegriff der Werturteile, die die christliche Moral ausmachen, als allgemeingültig und allgemeinverpflichtend erklärt, und es ist von vornherein verboten, eine autonome Ethik oder die Unabhängigkeit der Sittlichkeit von der Religion zu lehren.

Daß endlich die Theologie, soweit sie die angebliche göttliche Offenbarung behandelt und darstellt, gegenüber dem kirchlichen Lehramt keinerlei Forschungsfreiheit besitzt, ist ohne weiteres einleuchtend. Auch ist diese Tatsache für uns hier von geringerer Bedeutung; denn was den Inhalt der Offenbarung betrifft, so ist der gläubige Katholik eben überzeugt, daß Gott selbst seine Wahrhaftigkeit verbürgt. Vielmehr kommt es uns hier lediglich auf die Glaubensgrundlage an. Daß die Kirche die Trägerin der göttlichen Offenbarung sei, das muß doch mit rein natürlichen Erkenntnis- und Beweismitteln aufgezeigt werden. Demjenigen gegenüber, der sich durch eignes Nachdenken und Forschen noch nicht überzeugt hat, daß die Kirche von Gott ist, kann sie noch keine mehr als menschliche Autorität beanspruchen. Gleichwohl tut sie dies. Sie gestattet dem, der durch den Zufall der Geburt ihr angehört, der die Taufe und ausreichenden Religionsunterricht empfangen hat, nicht, daß er durch selbständige Prüfung sich eine eigne Überzeugung über ihre angebliche göttliche Stiftung und Leitung bilde und so lange sein Urteil zurück-

halte, bis er zu einer selbsterworbenen Überzeugung gelangt ist. Und ebenso legt sie der wissenschaftlichen Untersuchung der Grundlagen des Glaubens dadurch Fesseln an, daß sie bedeutsame Fragen, deren Lösung erst über die Gültigkeit ihrer Ansprüche entscheiden soll, von vornherein mit göttlicher Autorität zu beantworten unternimmt.

Nehmen wir nun an, daß ein katholischer Forscher sich in seinen Untersuchungen über die Glaubensgrundlage von der Richtigkeit der kirchlichen Lehren nicht überzeugen kann, wie sollte er es vor sich rechtfertigen, die Kirche gleichwohl als Verkünderin göttlicher Offenbarung anzuerkennen? —

Das Gesagte dürfte erkennen lassen, daß nach der Haltung, die die katholische Kirche gegenüber der wissenschaftlichen Erkenntnis einnimmt, der Konflikt zwischen Glauben und Wissen hier als unaufhebbar erscheint. In wieviel Individuen dieser Konflikt erlebt wird, und wie viele oder wie wenige sich tatsächlich in ihrem Streben nach wissenschaftlicher Erkenntnis und innerer Wahrhaftigkeit durch den „Glauben" gehemmt fühlen, das tut nichts zur Sache. Wir haben es hier nur mit einer rein inhaltlichen Betrachtung von Glauben und Wissen zu tun.

2. Verhältnis von Wissen und Glauben nach protestantischer Auffassung.

Es kann zweifelhaft erscheinen, ob unser Problem für die beiden christlichen Konfessionen parallel behandelt werden könne, weil der Glaubensbegriff bei ihnen ja ein ganz anderer sei. In der katholischen Lehre tritt das theoretische Moment des Glaubens, das Fürwahrhalten, völlig in den Vordergrund, während die Protestanten betonen, daß der Glaube nicht bloß in einer Erkenntnis bestehe, sondern die im Fühlen und Wollen sich vollziehende Aneignung des in Jesu verwirklichten Heiles und damit persönliche Beziehung zu Gott, Leben mit Gott sei. Aber dieser Unterschied ist doch nicht zu überschätzen; er ist weniger ein solcher des tatsächlichen religiösen Innenlebens der Gläubigen als der theologischen Begriffsbildung. Für den protestantischen Theologen dient der Begriff „Glaube" zur Erfassung des gesamten Verhaltens der Seele

zu Gott. Die katholische Theologie verwendet dafür drei Begriffe: Glaube, Liebe und Hoffnung. In dem Glaubensbegriff wird lediglich die theoretische Seite des religiösen Verhaltens für sich erfaßt; womit natürlich nicht gesagt ist, daß nach katholischer Lehre das einfache Fürwahrhalten des Glaubensinhalts ohne jeden Einfluß auf Fühlen und Wollen schon zur „Seligkeit" genüge.

Freilich ist ein bedeutsamer Unterschied insofern vorhanden, als das Fürwahrhalten auf Autorität hin von der katholischen Theologie viel höher gewertet wird als von der protestantischen. Die letztere sieht darin lediglich eine — für das jugendliche Lebensalter freilich unvermeidliche — Vorstufe für den eigentlichen Glauben, in dem die Seele sich unmittelbar mit Gott im Verkehr weiß und nichts für wahr hält und als wahr bekennt, wovon sie sich nicht durch eignes Erleben innerlich überzeugt hat.

Während hierin die Protestanten im wesentlichen einig sind, so besteht doch große Meinungsverschiedenheit hinsichtlich des Umfangs des theoretisch erfaßbaren und lehrhaft übertragbaren Glaubensinhalts. Je reicher dieser Lehrgehalt ist, um so mehr Berührungspunkte mit dem Wissen sind natürlich gegeben. Wenn also von orthodoxen Protestanten die Gottheit Christi (im eigentlichen Sinne), seine Geburt von der Jungfrau, sein Hinabsteigen zur Hölle und seine Himmelfahrt, wenn Wunder und die Inspiration der Heiligen Schrift usw. festgehalten werden, so liegen darin die Gründe für zahlreiche Zusammenstöße mit dem wissenschaftlichen Denken.

In welchem Maße nun allerdings die Möglichkeit solcher Konflikte und damit die Notwendigkeit einer Auseinandersetzung zwischen Glauben und Wissen anerkannt wird, hängt nicht bloß von dem Umfang des theoretischen Glaubensgehaltes, sondern auch davon ab, wieviel Erkenntnisfähigkeit man dem „natürlichen" (d. h. nicht vom Glauben erleuchteten) Menschen religiösen Fragen gegenüber zutraut. Manche Theologen, sowohl orthodoxe wie Luthardt, als auch freier gesinnte, wie Kaftan und Pfleiderer, gehen darin ziemlich weit. Damit ist aber, wenn auch in verschiedenem Umfange, zugestanden, daß der Gläubige in der Lage sei, seinen Glauben vor seinem

wissenschaftlichen und philosophischen Denken oder, wie man gewöhnlich zu sagen pflegt: vor seiner „Vernunft" zu rechtfertigen. Man kann aber nicht sagen, daß diese Bemühungen um rationale Begründung des Glaubens bei den Protestanten in den letzten Dezennien viel Anklang gefunden hätten; die weitaus herrschende Anschauung geht vielmehr im allgemeinen dahin, daß Glauben und Wissen ganz verschiedenartige geistige Betätigungen sind, die eigentlich nichts miteinander zu tun haben. Daraus folgert man: sie werden sich — bei richtiger Auffassung — weder gegenseitig beeinträchtigen noch auch fördern. Einerseits wird der Glaube der Wissenschaft keinerlei Hemmnisse bereiten oder die Lösung wissenschaftlicher Fragen für sich beanspruchen, anderseits wird die Wissenschaft nicht den Anspruch erheben, durch ihre Untersuchungen und Beweise den religiösen Glauben begründen oder erschüttern zu können.

Diese Grundtendenz, Glauben und Wissen völlig voneinander zu scheiden, tritt nun in mannigfachen Gestaltungen auf. Es soll hier versucht werden, ein paar Hauptformen dieser Unterscheidung zu prüfen und zu untersuchen, ob dadurch wirklich das erstrebte Ziel erreicht wird, ob wirklich jede Berührung des Glaubens mit dem wissenschaftlichen Denken (zu dem wir auch das philosophische rechnen) ausgeschlossen und damit die Möglichkeit eines Konflikts beseitigt ist. Dabei soll aber die tiefgehende Verschiedenheit, die tatsächlich zwischen Glauben und Wissen besteht, nicht im geringsten in ihrer Bedeutung angezweifelt werden.

a) Der Glaube als Betätigung des Gefühls oder Willens. Ein viel begangener Weg der Unterscheidung läuft darauf hinaus, daß man Wissen und Glauben verschiedenen Seelenkräften zuweist, das Wissen dem Verstand, den Glauben dem Gefühl oder dem Willen.

Wir betrachten zunächst die Auffassung des Glaubens als Gefühl. Schleiermacher sieht bekanntlich in einem „schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl" das Wesen des religiösen Glaubens. Es liegt uns auch völlig fern, zu bestreiten, daß sowohl dieses Gefühl wie auch andere, etwa das der Verehrung, der Dankbarkeit, der Liebe, des Vertrauens usw., im religiösen Verhalten eine außer-

ordentlich große Bedeutung haben. Die Frage ist nur, ob der Glaube lediglich in solchen Gefühlen und Stimmungen besteht.

Hier kommt nun vor allem die psychologische Tatsache in Betracht, daß Gefühle in der Regel sich auf irgendein Objekt beziehen; daß Gefühle also in engster Beziehung zu Akten des Gegenstandsbewußtseins stehen, auf diese sozusagen sich aufbauen.[69]) Wenn ich Freude oder Trauer erlebe, so bin ich froh oder traurig „über etwas", ebenso fühle ich mich abhängig „von etwas", dankbar „für etwas" und „gegen jemand". Dieses Bewußtsein vom Gegenstand des Gefühls — womit natürlich auch persönliche Wesen gemeint sein können — mag sehr unbestimmt sein, vorhanden ist es doch; mit dem „Gegenstandsbewußtsein" aber sind wir im Bereiche des „Verstandes". (Vgl. S. 29—32.)

Aber vielleicht wird man geltend machen: dieses Getragensein der Gefühle von Akten des Gegenstandsbewußtseins sei eben nur empirisch von Fall zu Fall aufzuzeigen, gelte aber nicht streng allgemein; und auch wo es vorliege, bestehe eben doch der eigentliche religiöse Glaube lediglich in dem Gefühl. Das würde auf die Behauptung hinauslaufen, daß der Inhalt des Gegenstandsbewußtseins, wo ein solches überhaupt mit dem Gefühl sich verbinde, doch für den „Glauben" nicht in Betracht komme, für diesen gleichgültig sei. Daraus würde folgen: über alles, was für uns Gegenstand sein kann, also auch über alles, was wir als existierend, als wirklich ansehen, mag der Verstand, d. h. das wissenschaftliche Denken, befinden; der Glaube, der ja nur Gefühl ist, wird dadurch nicht berührt.

Damit wäre freilich jeder Konflikt zwischen Glaube und Wissen ausgeschlossen; aber damit wäre auch gesagt, daß der christliche Glaube ebensogut mit einer atheistischen wie mit einer theistischen Metaphysik sich vertragen könne. Denn ob ich die Existenz eines persönlichen Gottes bejahe, oder urteile, die Wirklichkeit bestehe im Grunde lediglich aus materiellen Atomen, das gehört zum Gegenstandsbewußtsein. Freilich können auch gegenüber einer solchen entgötterten Welt gewisse Gefühle sich regen, die den religiösen des gläubigen Christen verwandt sind; ob

aber bei solcher Weltanschauung noch von „christlichem Glauben“ die Rede sein kann, muß doch füglich bezweifelt werden.[70])

Gehört es aber zu dessen Wesen, daß der Gegenstand der religiösen Gefühle als geistiges, als persönliches Wesen gedacht werde, so gründet er sich eben damit auf Gegenstandsbewußtsein, und zwar speziell auf das Seinsurteil, daß ein solches göttliches Wesen existiere.

Das wird auch dadurch nicht aufgehoben, daß man etwa versichert, es handele sich hier um kein eigentliches Wissen, sondern um Ahnungen; menschliche Erkenntnis und menschliche Sprache seien unzureichend, dieses göttliche Wesen zu fassen und zu bezeichnen.

Der Gläubige wird doch im allgemeinen nicht in Abrede stellen, daß das Wort „Gott“ nicht ein bloßer Klang für ihn ist, daß er vielmehr damit einen Sinn, eine Bedeutung verbindet. Will er sich aber darüber irgendwie klar werden, so wird er zugeben, daß er mit „Gott“ ein existierendes Wesen meint, und zwar ein solches, das mit dem menschlichen Geist gewisse Analogien hat, mag es auch viel vollkommener sein; endlich wird er nicht leugnen, daß die Existenz eines solchen Gottes praktisch für ihn bedeutungslos wäre, wenn er nicht zu dem Weltgeschehen, wenigstens zu dem innersten Kern seines eignen Seelenlebens, in irgendeiner Beziehung stünde.

Gewiß kann es der einzelne ablehnen, sich den begrifflichen Gehalt seines Gottesglaubens deutlich zum Bewußtsein zu bringen, er kann jegliche nähere Bestimmung dieses göttlichen Wesens als fruchtlos, ja als eine Schädigung echt religiösen Lebens ansehen, aber das hindert nicht, daß, rein sachlich betrachtet, in dem gegenständlichen Inhalt seines Glaubens eine ganze Dogmatik im Keime enthalten ist, daß insbesondere mit ihm gewisse Existenzialurteile bejaht sind, die mindestens in das Gebiet der Metaphysik hineinreichen und so eine Auseinandersetzung mit dieser nahelegen. —

Noch leichter ist der theoretische Gehalt des Glaubens aufzuzeigen, wenn man ihn auf den Willen bezieht und ihn als eine „praktische“ Gewißheit charakterisiert, nämlich als die unser Wollen und Handeln tragende und durchdringende Überzeugung, daß das Gute Ziel und

Grund der Wirklichkeit sei, und daß darum alles, was aus gutem Willen stamme, die Wirklichkeit für sich habe und so letzten Endes seines Sieges gewiß sei.

Man mag eine solche Gewißheit als „praktische" bezeichnen, weil sie sich auf unser Handeln bezieht, und zweifellos ist sie auch für ein kraftvolles Wollen von großer Bedeutung. Deshalb ist aber doch diese Gewißheit nicht lediglich ein Willensvorgang, sondern sie hat auch einen „Inhalt", der sich in Wert- und Seinsurteilen formulieren läßt. Solche Urteile sind: sittliches Handeln (und zwar im Sinne der christlichen Moral) hat höchsten Wert; es ist auch für das Weltgeschehen bedeutsam; Handlungen im Dienste des sittlichen Ideals erweisen sich allen Hemmnissen überlegen; die Wirklichkeit ist somit angelegt auf Realisierung des Sittlichen. Dies ist aber wieder nur so zu denken, daß sie geschaffen und geleitet ist von einem im höchsten Sinn sittlichen Wesen.

Auch hier mag der einzelne davon absehen, sich diese Sätze und ihre zum Teil rein theoretische Natur zum Bewußtsein zu bringen, nur ist durch solche persönliche Stellungnahme das Problem selbst, das uns hier beschäftigt, die Abgrenzung von Glauben und Wissen, sachlich nicht gelöst.

b) Der Glaube als subjektives Erlebnis. Eine zweite Form, diese Abgrenzung zu vollziehen, ist nicht psychologischer, sondern erkenntnistheoretischer Art; sie nimmt nicht in erster Linie Beziehung auf verschiedene Seelenkräfte, sondern sie schiebt den verschiedenen Geltungswert einerseits der Wissens-, anderseits der Glaubensinhalte in den Vordergrund. Für jene sei charakteristisch Allgemeingültigkeit, oder wenigstens der Anspruch darauf, der Glaube dagegen wolle überhaupt nur für das ihn erlebende Individuum gelten. Das Wissen sei wertlos, wenn es nicht objektiv gelte, der Glaube beanspruche von vornherein nur subjektive Geltung. Damit meint man aber dem Glauben nicht etwa eine Gültigkeit niedrigeren Grades als dem Wissen zuzusprechen, sondern nur die Art seiner Geltung von der des Wissens zu unterscheiden.

Man begründet hierbei den Glauben auf Erlebnisse durchaus individuell-subjektiver Art; etwa in der Form,

daß man durch den Eindruck, den Christi Persönlichkeit auf uns macht, gewiß wird, daß Gott wirklich sei und als Vater mit uns verkehre; oder daß Lebenserfahrungen, vor allem Rettungen aus äußerer oder innerer Not, uns die Überzeugung verleihen, daß ein göttlicher Wille das Weltgeschehen zu unserer sittlichen Läuterung und zu unserem wahren Besten leite, oder daß man in einzelnen die ganze Persönlichkeit tief erfassenden Erlebnissen mystischer Art die unmittelbare Gegenwart Gottes und seine Wirksamkeit direkt wahrzunehmen meint usw.

Auch in derartigen Erfahrungen und Erlebnissen werden tatsächlich Seinsurteile vollzogen, wenn das erlebende Subjekt sie als solche auch nicht bemerkt oder nicht in Worte formuliert.

Vielleicht wird man das auch zugeben, aber man wird um so nachdrücklicher daran festhalten, man schreibe diesen Seinsurteilen keine „objektive" Geltung zu. Das würde aber (wenn man diesen Begriff dem wissenschaftlichen Sprachgebrauch entsprechend denkt) besagen, daß der von dem frommen Subjekt erfahrene Gott nicht unabhängig von dem Subjekt bestehe, daß er also nicht in anderer Weise existiere als z. B. ein goldener Berg, den wir uns in unserer Phantasie vorstellen. Wäre aber Gott lediglich Phantasieprodukt, dann würden die auf ihn sich beziehenden Erfahrungen eben als Selbsttäuschungen zu bezeichnen sein.

Sicherlich ist alle Gewißheit insofern „subjektiv", als es eben stets ein Subjekt ist, für das etwas gewiß ist. Hierbei ist der Ausdruck „subjektiv" in psychologischem Sinne gemeint. Aber alle Gewißheit bezieht sich auf Gegenständliches, sie ist Gewißheit „um etwas". Darum nimmt aber auch alle Gewißheit objektive Gültigkeit in Anspruch, in dem Sinne, daß unsere Auffassung ihrem Gegenstand entspreche. Erscheint dieser Anspruch als unbegründet, so muß die Gewißheit — nunmehr im erkenntnistheoretischen Sinne — als bloß „subjektiv" erklärt werden. Das bedeutet aber nichts anderes als: sie ist eine Selbsttäuschung. Eine „subjektive Gewißheit", die in der Mitte stünde zwischen der „objektiven" Gewißheit und der Illusion, die also auf keinerlei objektive Gründe sich stützte und dabei doch für das erlebende

Subjekt volle (erkenntnistheoretische) Gültigkeit hätte — eine solche Gewißheit gibt es nicht.[71])

Auch das kommt vor, daß man den glaubensbegründenden Erlebnissen zwar nicht den Anspruch auf objektive Geltung aberkennt, daß man aber betont, sie seien nicht eigentlich übertragbar; darum komme ihnen auch keine „Allgemeingültigkeit" zu, und in diesem Sinne sei ihre Charakterisierung als „subjektiv" doch gerechtfertigt.

Diese Unübertragbarkeit trifft in erster Linie zu für Erlebnisse mystischer Art. Daß solche Erlebnisse vorkommen, in denen eine Gottheit als gegenwärtig von dem Gläubigen mit einer solchen subjektiven Evidenz erlebt wird, daß ihm die sinnliche Wahrnehmung keine größere, sondern eine geringere Sicherheit bietet, das ist nach zahlreichen Berichten glaubwürdiger Personen nicht zu bezweifeln.[72])

Aber durch den Hinweis auf solche Erlebnisse ist eben doch die gegenseitige Unabhängigkeit von Glauben und Wissen nicht in einer allgemeingültigen Weise darzutun. Zunächst bilden diejenigen, die solche Erlebnisse von wirklich überwältigender Überzeugungskraft gehabt haben, nur relativ seltene Ausnahmen. Ihren Schilderungen gegenüber drängt sich ferner die Frage auf: besaßen diese Gläubigen wirklich eine ausreichende psychologische und erkenntnistheoretische Bildung, um zu unterscheiden, was in ihren Erlebnissen das unzweifelhaft im Bewußtsein Gegebene, und was unwillkürliche Deutung dieser Bewußtseinsinhalte war? Es könnte also z. B. sehr wohl der Fall sein, daß Gefühle der Erlösung, der Beseligung, der inneren Klärung, des Geborgenseins, des Friedens, anderseits solche der Zerrissenheit, der Verlassenheit, der Angst usw. in Verbindung mit intensiven Organ- und Hautempfindungen erlebt werden, daß diese Erlebnisse aber physiologisch begründet sind, und daß nun infolge der ganzen Erziehung und des Interessenkreises des Individuums religiöse Vorstellungen zu jenen Gefühlen und Empfindungen sich hinzugesellen und diese dadurch erst eine gegenständliche Deutung erfahren, indem sie auf Gott und sein Wirken bezogen werden. So zeigt denn auch die Religionsgeschichte immer wieder, daß in Visionen Gott und die ganze überirdische Welt in der Weise

geschaut wird, wie es den jeweils herrschenden Glaubensvorstellungen entspricht. Man wird aber den Berichten über solche mystischen Erlebnisse mit um so größerer Vorsicht gegenübertreten müssen, als diese gelegentlich eine verdächtige Ähnlichkeit zeigen mit Erlebnissen unzweifelhaft geisteskranker Personen.

Aber auch bei anderen glaubensbegründenden Erlebnissen und Erfahrungen, denen jeder ekstatische Charakter und aller Gefühlsüberschwang abgeht, wird doch die kritische Frage am Platze sein: was ist das tatsächlich Erlebte und was ist religiöse Deutung des Erlebnisses? Und diese Frage wird auch dem, der selbst solche Erlebnisse hatte, sich aufdrängen, wenn anders er zu kritischem Denken fähig ist und den ernsten Willen hat, sich keinen Selbsttäuschungen hinzugeben. Sobald man aber gewisse, zunächst unwillkürlich und vielleicht mit zwingender Gewalt sich aufdrängende Deutungen rechtfertigen will, bedarf es der Gründe; Gründe aber sind keine, wenn sie nicht objektive Gültigkeit besitzen; das bedeutet aber zugleich: wenn sie nicht Gründe sind, die für alle gültig sind, die sie überhaupt verstehen und beurteilen können. Es scheint also nicht angängig, von einem „allgemeingültigen Weg“ zum Glauben zu reden, ihm „objektive“ Gründe zuzusprechen, aber doch anderseits seinen individuell-subjektiven Charakter im Unterschied vom Wissen in der Art festzuhalten, daß man betont, er könne einem anderen in seiner Gültigkeit nicht durch Beweise dargetan werden.

Überaus wirksam vertreten wird diese Ansicht von W. Herrmann. Ernstes sittliches Streben führt nach ihm zu Gott. Der Mensch nämlich, der einer ehrlichen Selbstprüfung fähig ist, wird einmal zu der Erkenntnis kommen, daß er nicht mit ganzer Seele dem sittlichen Ideale dient, sondern daneben irdische, selbstische Ziele verfolgt. „Es fehlt ihm also die innere Einheit des wahrhaft Lebendigen.“ „So erwacht das Verlangen nach dem Einen, das einmal unsere Seele ganz erfüllen möchte. Die Erkenntnis, daß es uns fehlt, und die Sehnsucht, es zu besitzen, ist die innere Aufrichtigkeit, oder die Herzensreinheit, die wir haben können, wenn wir wollen. Ist das in uns vorhanden, so suchen wir Gott von ganzem Herzen.

Weiter kommen wir dann nur, wenn Gott sich tatsächlich von uns finden läßt."[73])

Dieser Weg zur Religion wird nun ausdrücklich von Herrmann als „allgemeingültig" bezeichnet: „Das Allgemeingültige an der Religion ist der Weg zu ihr". „Dieser Weg ist das Verlangen nach wahrhaftigem Leben, das in seiner Tendenz völlig einheitlich und selbständig wäre". Er ist „allgemeingültig für alle, die nicht in Zerstreuung ihr Leben zerrinnen lassen, sondern sich auf sich selbst besinnen wollen".[74]) Man könnte einwenden, daß mit dieser Einschränkung auf die sittlich Strebenden die Allgemeingültigkeit faktisch aufgehoben werde. Das wäre aber nicht im Sinne Herrmanns gedacht, da er die sittliche Erkenntnis für ebenso allgemeingültig ansieht wie die wissenschaftliche. Daß viele aber der sittlichen Erkenntnis sich nicht befleißigen oder ihr nicht entsprechend handeln, beeinträchtigt ihre Allgemeingültigkeit nicht; auch die höhere Mathematik ist allgemeingültig, wenn auch nur wenige ihre Sätze verstehen und als gültig anerkennen.

Obwohl aber Herrmann den Weg durch die Sittlichkeit zur Religion als allgemeingültig bezeichnet, so versichert er dabei doch, er denke gar nicht daran, eine Allgemeingültigkeit der Religion beweisen zu wollen.[75]) Das Erlebnis nämlich, in dem wir tatsächlich Gott fänden, also vom sittlichen Streben zur Religion gelangten, sei „ganz individuell"; es lasse sich darum nicht „beschreiben", nicht „objektivieren".[76])

Aber diese Eigenart des Erlebnisses scheint mir lediglich für die psychologische Charakterisierung in Betracht zu kommen und darum die Allgemeingültigkeit des Weges zur Religion und damit ihre Beweisbarkeit nicht aufzuheben. So ist etwa das Erlebnis, durch das der einzelne zum Verständnis eines mathematischen Satzes gelangt, zunächst ein „ganz individuelles": es muß von jedem einzelnen Subjekt für sich erlebt werden und kann individuell sehr wohl differenziert sein; es ist auch wegen seines meist momentanen Eintretens nicht eigentlich „beschreibbar", aber durch diese psychologischen Umstände wird die erkenntnistheoretische Beweisbarkeit des Satzes nicht beeinträchtigt, weil der Weg zu diesem Verständnis, d. i. eben der Beweis des Satzes, ein allgemeingültiger ist.

Auch die Einrede, es stehe eben bei Gott, ob er sich von dem sittlich strebenden Menschen tatsächlich finden lasse, verfängt hier nicht. Ein Gott, der nach Willkür darüber entschiede, entspräche selbst nicht unserem sittlichen Ideal. So muß auch Herrmann zugestehen: „Gott offenbart sich allen (!) Menschen, die die Sehnsucht nach Einheit und Wahrhaftigkeit des inneren Menschen nicht in sich ersticken. Das müssen wir glauben, wenn nicht unser Glaube an Gott darüber verkümmern soll".[77])

Hielte er aber an dem Satze wirklich fest, so müßte er auch der Folgerung zustimmen, daß alle, die Gott nicht finden, nicht wirklich nach innerer Einheit und Wahrhaftigkeit sich sehnen und demnach — da hierin der Kern des sittlichen Strebens besteht — amoralische Menschen seien. Allerdings zieht er diese ärgerliche Konsequenz nicht, aber er kann ihr nur dadurch entgehen, daß er in diesem Zusammenhang das sittliche Streben selbst schon für das Wesentliche an der Religion erklärt und so diese mit ethischem Idealismus faktisch gleichsetzt. Er erkennt an, daß „alles, worin sich eine Seele aus der Zerstreuung zu sammeln suche, ein Suchen Gottes und Nähe des lebenschaffenden Gottes bedeute". „Gottlosigkeit ist nur da, wo die Seele ihren Drang, etwas für sich selbst zu sein, achtlos verkommen läßt." „Wir müssen das Angefaßtsein von Gott überall voraussetzen, wo uns die ernste Hingabe des Menschen an Eines entgegentritt, also im sittlichen Idealismus, in der zähen Treue gegen die tägliche Pflicht, in der gegen die eigne Trägheit und gegen die eignen Wünsche strengen Selbstzucht des wissenschaftlichen Forschens."[78]) „Die Religion ist nichts anderes als das Wahrhaftigwerden des individuellen Lebens in der reinen Hingabe an Eines."[79]) Genau so kann auch das sittliche Leben für sich (unter Absehen von der Religion) definiert werden.

Aber auch die Unbeschreibbarkeit jenes religionsbegründenden Erlebnisses, in dem „der Glaube als reine Hingabe an Eines entsteht", wird nicht streng festgehalten. In einem ganz wesentlichen Stücke wird es uns doch beschrieben: sein eigentlicher Inhalt wird uns mitgeteilt: „Daß Gott in ihm gesprochen hat, dessen ist sich der Fromme bewußt". „Seine uns überzeugende Wirklichkeit

liegt allein in dem Moment, wo wir der Macht inne werden, der sich nichts in uns entziehen kann."[80])

Diese Angaben über jenes „Erlebnis" sind bestimmt genug, um erkenntnistheoretische Bedenken gegen die Bedeutung und Tragweite, die ihm beigelegt wird, geltend zu machen. Es gibt zweifellos sehr mannigfache Erlebnisse im seelischen Geschehen, bei denen das Subjekt von einer Macht sich ergriffen oder gar überwältigt fühlt. Man braucht dabei nicht nur an Erfahrungen religiös-sittlichen Inhalts zu denken, auch die künstlerische Inspiration gehört hierher. Aber dieses „Ergriffensein" ist für die erkenntnistheoretische Kritik zunächst nur ein dem Erlebnis selbst immanentes Merkmal, das zu seiner Beschreibung recht dienlich sein kann. Aber beweist es an und für sich schon die Existenz einer transsubjektiven Wirklichkeit? Zumal wenn andere Erklärungen viel näher liegen? Auch Herrmann wird nicht der Ansicht sein, daß in allen Erlebnissen, in denen Menschen Gottes Stimme zu vernehmen glaubten, Gott sich wirklich offenbart habe. Wo ist dann aber das Kriterium, um das wirkliche Finden Gottes von dem vermeintlichen zu scheiden? Liegt es vielleicht darin, daß Gott uns zugleich als „Macht des Guten" entgegentritt? Aber es könnte ja sehr wohl sein, daß die sittlichen Willenstendenzen, die nun einmal auch zum „Ich" gehören, diesen eigenartigen „imperativen" Charakter tragen, daß sie ungeteilte Hingabe fordern, daß sie gelegentlich als überwältigende Macht erlebt werden. Sofern nun diese Tendenzen im Bewußtsein nur Wert-, Idealvorstellungen hervortreiben, braucht sich kein Einwand erkenntnistheoretischer Art zu erheben, denn Zielvorstellungen des Willens beanspruchen gar nicht, etwas Wirkliches darzustellen, sie sollen ja erst verwirklicht werden. Aber sobald das Gute zugleich als eine „Wirklichkeit", als „Gott" gefaßt wird, so ist der Schritt von einer Wertvorstellung zu einem Seinsurteil vollzogen. Damit erhebt sich aber sofort das erkenntnistheoretische Bedenken: Ist dieser Schritt berechtigt? Liegt darin nicht lediglich die unwillkürliche Deutung eines Erlebnisses vor, eine Deutung, die christlich erzogenen Individuen so außerordentlich nahe liegt?

Aber Herrmann sucht alle diese Einreden von seiten

des wissenschaftlichen Denkens dadurch abzuschneiden, daß er erklärt: „Der Mensch lebt tatsächlich in einer anderen Welt, als sie die Wissenschaft mit ihren Begriffen gestaltet. Die Lebensenergie des menschlichen Individuums und die aus ihr hervorgehenden geistigen Gestaltungen muß schließlich die Wissenschaft als eine von ihr unabhängige Erscheinung des Menschlichen anerkennen, ohne deren Pflege und Entwicklung die ganze von allgemeingültigen Gedanken geleitete Kultur in Barbarei versinken muß, weil dann in diesem glänzenden Getriebe das, was der Mensch für sich selbst sein will, unbeachtet bleibt. Unsere Vertretung gegenüber der Wissenschaft liegt in dem Hinweis auf das individuell Lebendige, das keiner Wissenschaft faßbar ist, aber in der Religion eine Macht über die Kultur wird, die auch die Wissenschaft und die Sittlichkeit sich einzuordnen vermag".[81])

Herrmann will aber doch wohl im Ernste nicht bestreiten, daß die Wissenschaft eben die Welt, in der wir leben, mit ihren Begriffen zu erfassen sucht. Er schränkt aber die Kompetenz der Wissenschaft, ohne eine Begründung beizufügen, in unerträglicher Weise ein, wenn er behauptet, das „individuell Lebendige" sei für keine Wissenschaft faßbar. Sieht er in dem „individuellen" Charakter den Grund für diese Unerfaßbarkeit, so ist zu sagen, daß alles Wirkliche individuell ist. Gewiß ist das völlige (adäquate) Erfassen oder begriffliche Bestimmen irgendeines individuellen Gegenstandes — Ideal, das hindert aber die Wissenschaft nicht, an dieser Aufgabe zu arbeiten. Will er aber das „Lebendige" als solches dem Bereich der Wissenschaft entrücken, wie findet er sich dann mit Biologie, mit Psychologie ab? und will er etwa eine Religionspsychologie von vornherein für unmöglich erklären?

Ist diese unzulässige Einschränkung des Bereichs der Wissenschaft aber nicht der Sinn dieser Ausführungen, so können sie nur besagen wollen, daß „Erleben" etwas anderes ist, als dieses Erleben zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung machen. Diesen Unterschied kann aber kein Vernünftiger übersehen. Ackerbau und Viehzucht treiben, ein Kunstwerk schaffen oder eine technische Erfindung machen, Wohltätigkeit üben oder

zu Gott beten: das sind natürlich ganz andere Betätigungen, als über alles das wissenschaftlich nachdenken; aber auch der fanatischste Liebhaber der Wissenschaft wird nicht meinen, daß diese die einzig berechtigte Betätigung sei. Wenn aber der Vertreter der Religion die Existenz eines persönlichen Gottes behauptet, wenn er den Satz aufstellt, „daß die ganze unermeßliche Wirklichkeit“, in der wir zum Leben erwachen, ein geheimnisvolles „Wirken Gottes sei“, wenn er versichert, daß ohne Pflege der Religion „die Kultur in Barbarei versinken müsse“, daß anderseits die Religion imstande sei, „die Wissenschaft und die Sittlichkeit sich einzuordnen“[82]): so sind das Sätze, die ihrem ganzen Inhalt nach den Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben. Über diesen Anspruch aber kann nur auf dem Wege wissenschaftlichen Denkens entschieden werden, die Berufung auf ein ganz individuelles, unbeschreibbares Erlebnis reicht dafür nicht aus. —

Das Bestreben Herrmanns, die Geltung der Religion vom wissenschaftlichen Denken gänzlich unabhängig zu machen, offenbart sich auch darin, daß er den Grundsatz aufstellt: „Das Historische kann nicht Beweis der Gültigkeit der Religion sein“.[83]) Dabei nennt er aber doch als die zwei „objektiven Gründe, auf die das Bewußtsein des Christen, daß Gott mit ihm verkehre, sich selbst stützt“: „das Bewußtsein davon, daß die sittliche Forderung uns selbst beansprucht“, und „die geschichtliche Tatsache der Person Jesu“.[84]) Die Versenkung in die Persönlichkeit Jesu vermag nämlich, wie er meint, in ganz einzigartiger Weise Anlaß zu geben zu jenem entscheidenden individuellen Erlebnis, in dem der Einzelne Gott findet. Sein Gedankengang ist dieser: „Jesus selbst wird uns, indem sich uns sein inneres Leben enthüllt, zu einer realen Macht, die wir als den besten Inhalt unserer eignen Existenz empfinden“. Wir brauchen dann gar nicht mehr auf das Zeugnis der Apostel und deren Glaubwürdigkeit hinzublicken, um an der Wirklichkeit dieser Persönlichkeit und ihres Innenlebens festzuhalten. Die Frage, ob sie der wirklichen Geschichte oder der Dichtung angehöre, verstummt in jedem, der sie überhaupt sehen lernt, weil er durch sie erst erfährt, was die rechte Wirklichkeit des persönlichen Lebens sei“. Als von Men-

schen gemacht können wir uns das nicht vorstellen; denn was uns als Gesamtbild des inneren Lebens Jesu entgegentritt, „zwingt uns zu reiner Ehrfurcht".

Aber Jesus bezeugt sich uns nicht nur selbst als Wirklichkeit, er „begründet in uns auch durch die Tatsache seines persönlichen Lebens eine jedem Zweifel überlegene Gewißheit von Gott". „In dem Vertrauen zu seiner Person und seiner Sache ist der Gedanke einer Macht über alle Dinge enthalten, die dafür sorgen muß, daß der Jesus, der in der Welt untergegangen ist, den Sieg über die Welt behält."

Dagegen ließe sich zunächst geltend machen, daß wir niemals imstande sind, das Innenleben eines anderen Menschen, weil wir es nie unmittelbar wahrnehmen können (vgl. S. 120f., 128f.), mit völliger Sicherheit zu erfassen; daß also unsere Erkenntnis über gewisse Wahrscheinlichkeitsgrade hier nie hinauskommt. Das gilt selbst hinsichtlich solcher Menschen, mit denen wir im regsten persönlichen Verkehr stehen oder für deren Erkenntnis uns ihre eigenen intimsten Aufzeichnungen zu Gebote stehen. Wieviel mehr gilt dies aber für Christus, von dem wir keinerlei persönliche Aufzeichnungen besitzen und dessen Bild, wie es uns durch das Medium der verschiedenen Evangelien entgegentritt, doch kein ganz einheitliches ist und tatsächlich auch im Laufe der Jahrhunderte sehr verschiedene Auffassungen gefunden hat.

Auch das läßt sich gegen Herrmann anführen, daß diejenigen, die doch Jesu Innenleben am besten zu kennen in der Lage waren, seine Jünger, nach seinem Tode zunächst gar nicht die Gewißheit besaßen, daß seine Sache die siegreiche sein müsse. Nach dem Bericht der Evangelien ist vielmehr „ihr ganzer Glaube unter dem Kreuze zusammengebrochen, und erst von der Gewißheit des offenen Grabes aus ist ihr Glaube durch den Heiligen Geist (an Pfingsten) zur Vollendung gekommen". Aber auch heute gibt es genug gläubige evangelische Christen, denen augenscheinlich die Versenkung in das Innenleben Jesu als objektive Grundlage ihres Glaubens nicht genügt, sondern die dafür anderer Stützen bedürfen. —

Beweist aber die hohe sittliche Vollendung des Innenlebens Jesu für sich allein, daß das Bild dieser Persönlich-

keit nicht aus menschlicher Phantasie entsprungen sein könnte? Woher weiß Herrmann so bestimmt, was menschliche Phantasie leisten kann und was nicht? Läßt sich die Frage, was denn das historisch Sichere an dem überlieferten Jesusbilde sei, so einfach beiseite schieben?

Wenn endlich Herrmann aus dem sittlichen Wert dieser Persönlichkeit unmittelbar das Vertrauen gewinnt, daß es einen Gott geben müsse, der Jesu Sache zum Siege führe, so ist damit tatsächlich auf ein Werturteil ein Seinsurteil aufgebaut. Es fragt sich aber, ob und inwieweit dies in allgemeingültiger Weise geschehen kann. Jedoch diese Frage soll den Gegenstand einer besonderen Erörterung bilden. Die Begründung des Glaubens (und damit von Seinsurteilen) auf Werturteile ist nämlich nicht sowohl für Herrmann als vielmehr für Kant charakteristisch. Unter den Theologen ist ihm darin besonders Albrecht Ritschl[85]), unter den Religionsphilosophen Hermann Siebeck gefolgt. Damit stehen wir aber vor einem weiteren beachtenswerten Versuch, den Glauben zu begründen und ihn zugleich von dem Wissen zu sondern.

c) Der Glaube als Postulat der praktischen Vernunft. Auch für die Gegenwart noch bedeutsam ist die Art, wie Kant die Grenzlinien zwischen Glauben und Wissen gezogen hat. Da nach ihm unser wissenschaftliches Erkennen nicht über die Erscheinungswelt vordringt, so gibt es für ihn keine Metaphysik als Leistung der „theoretischen" Vernunft. Aber von unserem sittlichen Bewußtsein her können wir, wie er meint, Überzeugungen über gewisse transzendente Fragen gewinnen. So macht uns zunächst das kategorische Gebot des Sittengesetzes unserer Freiheit gewiß: wir „sollen" unbedingt, also müssen wir auch „können". Aber da wir trotz unserer Freiheit das Sittengesetz im Leben niemals in allen Stücken erfüllen können, dies aber mit unnachläßlicher Strenge von uns gefordert ist, so muß uns die Möglichkeit geboten sein, ihm immer besser nachzukommen; es muß also ein Fortleben der Seele geben, damit sie sich dem Ideale ungetrübter Reinheit immer mehr annähern kann. Endlich fordert unser sittliches Bewußtsein zwingend einen Ausgleich zwischen dem Handeln des Menschen und seinem Ergehen, eine Harmonie zwischen Tugend und Glück. Da

diese im allgemeinen im Diesseits nicht verwirklicht wird, so muß sie im Jenseits eintreten; das ist aber nur so denkbar, daß es ein allmächtiges und allheiliges Wesen gibt, das sie herstellt. So erscheinen Freiheit, Unsterblichkeit und Gott als gefordert durch unser sittliches Bewußtsein, als „Postulate der praktischen Vernunft".*) Die wissenschaftliche Erkenntnis kann diese Postulate weder begründen noch widerlegen, da sie in die transzendente Region des Seienden, für die sie gelten, überhaupt nicht hineinreicht. Ein Konflikt zwischen Wissen und Glauben erscheint so ausgeschlossen.[86]) —

Diese Lösung gilt natürlich nur, wenn die Verwerfung der Metaphysik durch Kant zu Recht besteht. Da aber Kant in seiner Kritik im wesentlichen nur eine a priori verfahrende Metaphysik berücksichtigt hat, neben dieser aber eine empirische möglich scheint (vgl. Kap. III 4), so können wir schon aus diesem Grunde seine Abgrenzung der Gebiete des Glaubens und Wissens nicht schlechthin anerkennen.

Doch erheben sich auch Bedenken gegen die Art seines Beweisverfahrens. Er setzt voraus: das Sittliche ist der oberste Wert. Sein Gedanke ist nun der: wir müssen die uns erfahrbare Wirklichkeit im Transzendenten so ergänzen, daß dieser oberste Wert völlig realisiert werden kann.

Diesen und ähnlichen Arten, den Glauben zu begründen, begegnen wir auch heute nicht selten. Man argumentiert etwa so: ohne Gott und ohne Unsterblichkeit hätte das Leben keinen Sinn, d. h. keinen Wert, also muß es einen Gott und eine Unsterblichkeit geben. Man gründet also auf ein Werturteil ein Seinsurteil. Man ist überzeugt, ein gewisser Bestand der Wirklichkeit (nämlich die Existenz Gottes und das Fortleben der Seelen) wäre wertvoll, und daraus schließt man ohne weiteres: also muß er auch existieren.

Darin sieht man denn auch zugleich die Eigenart des Glaubens im Unterschied vom Wissen, daß wir uns im Glauben den Bestand und die Beschaffenheit des Existierenden zurechtlegen, nicht wie in der Wissenschaft auf

---

*) Kant, „Kritik d. prakt. Vernunft" (Philos. Bibl. Bd. 38).

Grund der Wahrnehmung und ihrer methodischen Verarbeitung, sondern auf Grund von Werturteilen. Den im Glauben enthaltenen Seinsurteilen fehle freilich die objektive Evidenz der wissenschaftlichen Erkenntnis, dafür aber komme ihnen eine subjektive Unausweichlichkeit zu. Wir müßten sie bejahen, wenn anders wir an dem festhalten wollten, was der Welt und unserer eignen Persönlichkeit im höchsten Sinne Wert verleiht, nämlich am Sittlichen. Da aber diese Wertschätzung des Sittlichen im letzten Grunde Sache freier Entscheidung der Persönlichkeit sei, so sei auch der Glaube ein Akt der Freiheit — und auch das unterscheide ihn vom Wissen.[87])

Man kann sich leicht überzeugen, daß diese Art, den Glauben im Unterschied vom Wissen zu charakterisieren, mit den früher betrachteten Arten wesentliche Züge gemein hat. Die Existenz Gottes wird ja auf Grund von Werturteilen bejaht, und er selbst ist zugleich Gegenstand höchster Wertschätzung und hingebenden Vertrauens. Damit kommt der Anteil von Gefühl und Wille, die ja in allen Wertschätzen beteiligt sind, zur Anerkennung. Anderseits wird der Glaube als Akt persönlicher, freier Entscheidung bezeichnet, und damit wird sein „subjektiver" Charakter anerkannt — was freilich (nach dem früher Gesagten) ein bedenkliches Zugeständnis ist.

Daß damit der Glaube, wie er tatsächlich bei vielen besteht, in seinem Inhalt und in seiner Grundlage richtig gekennzeichnet ist, soll nicht im mindesten geleugnet werden. Ist er in dieser Weise aber auch gegen alle Bedenken von seiten des wissenschaftlichen Denkens sichergestellt?

Vor allem fragt es sich: ist jene Begründung von Seinsurteilen auf Werturteile überhaupt gültig? Im ganzen Bereich der Erfahrung, wo wir die Gültigkeit unserer Schlüsse kontrollieren können, erweist sich der Schluß vom Wert auf das Sein als unzulässig. Wir können tausendfach feststellen, daß deshalb, weil wir etwas wertschätzen, es durchaus nicht zu existieren braucht. Im Bereich des wissenschaftlichen Denkens gilt also das Werturteil niemals als Erkenntnisquelle für das Seiende, vielmehr muß man geradezu eine Trübung des Erkennens durch das Bewerten befürchten; denn „was man wünscht,

glaubt man gern". Sollte nun für jenen Bereich des Existierenden, den wir der Metaphysik zuweisen, es gerade umgekehrt sich verhalten?[88])

Man wird vielleicht sagen: nicht auf jede Art von Werturteilen dürften Seinsurteile begründet werden; wenn etwas z. B. Gegenstand persönlicher Wünsche, Objekt unseres Strebens nach irdischem Glück sei, so sei man nicht berechtigt, es auf Grund dessen als existierend anzunehmen; anders aber sei es mit den sittlichen Werturteilen und den Forderungen unseres sittlichen Bewußtseins.

Aber dabei macht man eine ganz bestimmte Voraussetzung, nämlich die, daß die sittlichen Werturteile der Menschen eine Gültigkeit für die gesamte Wirklichkeit, also eine kosmische Bedeutung hätten; man ist überzeugt, die Wirklichkeit müsse auf Realisierung sittlicher Werte angelegt sein; sie müsse im letzten Grunde so beschaffen sein, oder wenigstens in einen solchen Zustand zu bringen sein, wie unser sittliches Bewußtsein es fordert; (freilich komme es dabei auf unsere Mitarbeit an).

Jedoch diese Voraussetzung ist weder in sich evident, noch ist abzusehen, wie man sie beweisen will. Also auch wenn man den Schluß von „Wert" auf „Sein" auf die sittlichen Werte einschränkt, so gewinnt er dadurch doch nicht an Überzeugungskraft.

Ist dieser Schluß aber an sich nicht als begründet darzutun, so wird er auch dadurch nicht erlaubt, daß man ihn nur dann anwenden will, wenn das Wissen aus sich heraus eine Entscheidung nicht zu fällen vermag. Will man sich nämlich alsdann für diejenige Ansicht entscheiden, die unserem Wertbedürfnis mehr zusagt, so erhebt das intellektuelle Gewissen eben wiederum das Bedenken: muß der Sachverhalt, den wir als wertvoller beurteilen, deshalb auch existieren? Solange dieses Bedenken aber nicht beseitigt ist, läßt sich in solchen Fällen nur ein Verhalten rechtfertigen: die Zurückhaltung unseres Urteils.

Auch den Ausweg schlägt man ein, daß man erklärt, man beanspruche gar nicht, die Fragen, die für unsere Erkenntnis unentschieden blieben, zu entscheiden, man habe aber doch gerade wegen der Begrenztheit des Wissens

das Recht, zu handeln, „als ob"*) ein Gott existiere, oder „als ob" unser sittliches Handeln eine kosmische Bedeutung habe, weil ohne diesen Gedanken das Sittliche an Motivationskraft außerordentlich viel verliere. Allein mit diesem „als ob" drückt man entweder eine bloße Annahme aus. Ist man sich aber über deren rein problematischen Charakter völlig im klaren, dann ist es doch ausgeschlossen, daß eine solche reine Vermutung, deren Gültigkeit gänzlich dahinsteht, für die Sittlichkeit eine wertvolle Stütze abgeben könne. Oder aber hinter diesem „als ob" verbirgt sich tatsächlich ein fester religiöser Glaube, der sich in dieser Weise nur gegen das Wissen sichern will. Dann entsteht die Frage, wie der Glaube da Gewißheit haben kann, wohin die Erkenntnis nicht reicht. Ebenso erhebt sich das Bedenken, ob jene Stärkung der sittlichen Triebfedern durch die religiöse Überzeugung nicht bloß auf dem suggestiven Einfluß unserer religiösen Jugenderziehung beruhe, vor dem kritischen Denken aber nicht standhalte.

Das letztere Bedenken gilt auch dann, wenn man den Schluß vom „Wert" auf das „Sein" kurzerhand damit zu rechtfertigen sucht, daß man betont, ohne ihn verliere eben die Welt und die menschliche Persönlichkeit allen Wert. Auch verrät man damit, daß man die in aller Religion eng verknüpften Begriffe „Sein" und „Wert" nicht völlig in ihrer gegenseitigen Unabhängigkeit erfaßt hat. Man glaubt einen Wert oder wenigstens einen „obersten" Wert nur anerkennen zu können, wenn man ihn sich denkt als „Wirklichkeit", als „existierendes" Wesen, als Gott.

Aber wir haben bereits (S. 21ff. und S. 141f.) erkannt: Werte sind nichts „absolut" Existierendes; zu allem Wert gehört vielmehr ein bewertendes Subjekt. Unsere Wertschätzung ist aber durchaus nicht gebunden an Existierendes. Jedes Ideal, das Ziel und Norm unseres Handelns ist, zeigt, daß wir werthalten können, was noch nicht existiert, was erst verwirklicht werden soll.

„Welt und Leben verlieren für uns allen Wert ohne Gott" — das würde, streng genommen, besagen: ohne

---

*) Im Anschluß an Kant, Krit. d. r. Vern. (Philos. Bibl. Bd. 37. 567 u. ö.).

jenen Glauben werden wir überhaupt aufhören, Wertgefühle zu erleben und Werturteile zu fällen. Ist das wirklich eine notwendige psychologische Folge? Beweist die Erfahrung nicht das Gegenteil?

Aber man will damit vielleicht nur das behaupten: die erfahrbare Wirklichkeit tut den tiefsten Bedürfnissen unserer Persönlichkeit so wenig Genüge, und sie erscheint auch durch unsere eigene Tätigkeit so wenig vervollkommnungsfähig, daß ohne den Glauben an Gott unser Werturteil über sie viel ungünstiger ausfallen müßte.

Wem es nun aber nicht hinreichend begründet erscheint, von seinem Wertbedürfnis her Existenzialurteile zu fällen, der wird eben resignieren müssen, er wird sich bescheiden müssen, die Wirklichkeit so anzuerkennen, wie er sie vorfindet. Er braucht deshalb durchaus nicht darauf zu verzichten, an ihrer Vervollkommnung zu arbeiten; denn auch das zeigt die Erfahrung, daß energisches und konsequentes Wollen und besonnenes Handeln in der Regel nicht wirkungslos bleiben.[39])

d) Ergebnis. Bei aller Verschiedenartigkeit von Glauben und Wissen läßt sich somit ihr Verhältnis doch nicht so bestimmen, daß sie zwei ganz beziehungslos für sich bestehende Gebiete des geistigen Lebens seien. Gewiß wäre es für jeden, dem Glaube am Herzen liegt, gar sehr erwünscht, wenn durch eine einzige prinzipielle Erwägung in evidenter Weise die Selbständigkeit und das Eigenrecht der Religion dargetan und zugleich der Wissenschaft ihre volle Freiheit — auch der Religion gegenüber — gewährleistet werden könnte. Aber wir konnten uns nicht überzeugen, daß dieses Problem schon seine endgültige Lösung gefunden habe; wir sahen vielmehr, daß die mannigfaltigen Versuche, die man gerade von protestantischer Seite gemacht hat, den erkenntnismäßigen Gehalt des Glaubens entweder in Abrede zu stellen oder ihn hinsichtlich seiner Geltung oder Begründung ganz anders als die wissenschaftliche Erkenntnis zu bestimmen, nicht zum Ziele führen. Solange der Glaube noch irgendeinen „gegenständlichen" Gehalt hat — und ohne einen solchen kann er jedenfalls nicht mehr als „christlich" bezeichnet werden —, so lange ist für ihn auch eine eingehende Auseinandersetzung mit dem Wissen sachlich

geboten. Ich betone: „sachlich geboten"; denn wieweit diese Auseinandersetzung für den einzelnen auch zu einer subjektiven (d. i. psychologischen) Notwendigkeit wird, das hängt von persönlichen Umständen ab, besonders von der Stärke seines Triebs nach wissenschaftlicher Erkenntnis und von der Möglichkeit, diesen Trieb zu befriedigen. Daß es also zahllose gläubige Christen gibt, die sich in ihrem Glauben jeglichen inneren Zwiespalts enthoben wissen und in ihm die Lösung der obersten Lebensfragen finden, das ist kein Gegenbeweis gegen unsere Ausführungen.

Wer es aber als innere Notwendigkeit erlebt, zu dem Glauben seiner Jugend kritisch Stellung zu nehmen und sein Festhalten daran vor dem eignen Denken zu rechtfertigen, der wird zu langwierigen und mühseligen Studien und Erwägungen sich bereit finden müssen.

Freilich erhebt sich nun auch hinsichtlich des möglichen Ergebnisses einer solchen Prüfung von vornherein ein Bedenken, das wir nicht verschweigen dürfen. Setzen wir den Fall, diese kritische Prüfung führe sowohl auf philosophischem wie auf historischem Wege zu dem für den christlichen Glauben denkbar günstigsten Ergebnis: die Metaphysik bringe überwiegende Gründe bei für die Existenz eines persönlichen Gottes, und die historische Forschung führe zur Anerkennung des geschichtlichen Charakters der evangelischen Berichte und damit der Tatsächlichkeit einer göttlichen Offenbarung in Christo: so wird doch auf beiden Gebieten das wissenschaftliche Denken nie über Wahrscheinlichkeiten hinauskommen und stets die Möglichkeit offen lassen müssen, daß seine Resultate durch weitere Forschung umgestaltet werden können. Mit Wahrscheinlichkeiten jedoch und provisorischen Ergebnissen begnügt sich der Glaube nicht: er braucht unbedingte, zweifelsfreie Sicherheit. Und so erhebt sich die Frage: Wie kann derselbe Mensch einerseits als wissenschaftlich Denkender eine Ansicht als bloß wahrscheinlich (d. h. als vielleicht unrichtig) ansehen, anderseits als religiös Gläubiger dieselbe Ansicht als zweifellos gewiß festhalten? Diese Frage kann sowohl in psychologischem wie in logisch-inhaltlichem Sinne aufgeworfen werden. Im ersteren Falle würde sie bedeuten:

läßt sich die innere Verfassung des wissenschaftlichen Forschers (sofern er den allgemeinen Problemen der Welt- und Lebensanschauung zugewendet ist) mit der des gläubigen Christen vereinigen? Diese Frage kann natürlich nur auf empirischem Wege von Fall zu Fall entschieden werden. Für unsere erkenntnistheoretische Betrachtung kommt es darum lediglich auf den zweiten Sinn unseres Problems an: wie läßt sich jene erhöhte Sicherheit, die der Glaube zum Unterschied vom Wissen beansprucht, ihrerseits vor dem Denken, also mit objektiven Gründen, rechtfertigen?

Daß diese Rechtfertigung nicht möglich sei, geben im Grunde auch alle die Verfechter des Glaubens zu, die erklären, der Glaube enthalte ein „irrationales" Element; er sei in letzter Linie Sache „freier" Willensentscheidung oder „Geschenk der göttlichen Gnade", „Wirkung des Heiligen Geistes", und die darum das Ziel aller „Apologetik" nur darin sehen, daß sie den bereits Gläubigen in seinem Glauben stärke, nicht darin, daß sie dem Ungläubigen die Gültigkeit des Glaubens beweise.

In dem formalen Unterschied zwischen dem seiner selbst gewissen Glauben und dem ewig zweifelnden, ewig sich prüfenden und berichtigenden Denken dürfte somit der tiefste Grund liegen, warum auch innerhalb des Protestantismus der Zwiespalt zwischen Glauben und Wissen andauern wird.

Daß aber jener unaufhebbare Streit dadurch sein Ende finde, daß eine der streitenden Mächte ganz vom Schauplatz des geistigen Lebens abtrete, ist nicht zu erwarten. Das wissenschaftliche Denken wird sicher nicht verschwinden; dafür bürgt seine innere Übereinstimmung, seine fortschreitende Entwicklung durch die Jahrtausende und seine praktische Unentbehrlichkeit. Nicht minder aber wird, soweit wir wenigstens in die Zukunft blicken können, auch der christliche Glaube sich behaupten. Er hat nicht nur eine gewaltige äußere Stütze an der Macht der Kirchen mit ihrer Jahrhunderte alten Tradition, mit ihren Unterrichtsanstalten und ihrem Einfluß auf breite Massen von Ungebildeten wie Gebildeten: er verfügt auch — und das ist bedeutsamer — über eine unerschöpfliche innere Stärke, über einen, für viele sicherlich unersetzbaren, bio-

logischen Wert. Dahin gehört, daß er zur Sittlichkeit erzieht und nicht wenigen dauernd die einzige Grundlage der Sittlichkeit darstellt. Dazu kommt, daß es eines der tiefsten geistigen Bedürfnisse des Menschen ist, sein Leben als wertvoll zu schätzen. Der religiöse Glaube aber besitzt den Zauberstab, um alles Wertwidrige des Daseins: Leid und Tod, Unglück und Schuld, in Wertvolles zu verwandeln und in dem Menschen die Überzeugung wachzurufen, daß schlechterdings alles und jedes ihm zum wahren Besten gereichen könne. Und so wird der Glaube leben, weil er Leben erhält; mit ihm aber wird sein Streit mit der wissenschaftlichen Erkenntnis leben.

Aber steht auch die Voraussetzung, von der aus wir zu dieser Erwartung kommen, wirklich fest? War es vielleicht doch nicht zutreffend, wenn wir — der allgemeinen Auffassung folgend — den charakteristischen Unterschied des Glaubens vom Wissen in seiner Selbstgewißheit, in seiner unerschütterlichen Sicherheit fanden? Könnte nicht noch eine andere innere Verfassung den Namen „Glauben" verdienen, die mit dem Geist des Suchens und Weiterstrebens, der das wissenschaftliche Denken charakterisiert, wohl vereinbar wäre?

Dieser „Glaube" würde einerseits bestehen in einem Festhalten an Werten, die sich vor der eignen Prüfung als probehaltig erwiesen haben. Sie würden die Bedeutung haben, unser Leben zu regulieren und unserem Streben Ziele zu setzen. Die innere Verpflichtung zu ihnen würde aber nicht eine bedingungslose Bindung für immer darstellen, sondern mit der Bereitschaft verknüpft sein, dann „umzuwerten", wenn das eigne Werturteil dies fordert.

Auf der anderen Seite würde dieser „Glaube" aber auch Gedanken über den tiefsten Bestand des Wirklichen enthalten. Aber diese könnten sich ihrem Inhalt nach nicht von dem unterscheiden, was vor dem wissenschaftlichen, zu oberst dem metaphysischen Denken sich als wahrscheinlich herausstellte. Der Glaube würde auch nicht den Anspruch erheben, aus besonderen Erkenntnisquellen diese Denkergebnisse zu korrigieren oder ihre Wahrscheinlichkeit in Gewißheit umzuwandeln; er würde nur in der Form der Hoffnung und des Wunsches über

die Vermutung, bei der das Denken stehen bleibt, hinausgehen. Vielleicht dürfte dies etwa die Form des Glaubens sein, die allein noch den vorwiegend „kritisch" veranlagten Menschen, den „Intellektuellen", zugänglich bleibt. —

Aber wie dem auch sei: wenn wir bei unserem Überblick über die Bemühungen der protestantischen Theologen und Religionsphilosophen um das Problem von Glauben und Wissen keine *sachliche* Lösung fanden, die wir uns völlig zu eigen machen konnten, so ist bei ihnen das Problem doch sozusagen nach seiner *persönlichen* Seite gelöst. Und zwar scheint mir diese Lösung gegeben zu sein in gewissen Grundgedanken, die bei aller sonstigen Verschiedenheit der Ansichten immer wieder zur Geltung kommen. Man ist überzeugt: der „Glaube" darf nicht dem einzelnen gleichsam als eine Last auferlegt werden, von einer eigentlichen „Glaubenspflicht" darf keine Rede sein. Jegliches Bemühen, Berichte über Vergangenes oder überhaupt die Gedanken anderer sich anzueignen, ohne von ihrer Wahrheit überzeugt zu sein, schädigt die innere Wahrhaftigkeit. Ringen nach innerer Wahrhaftigkeit aber ist die Seele jedes echten religiösen Glaubens und damit der beste Gottesdienst. Da aber auch die Wissenschaft der Wahrheit dient, so kann es nie im Interesse des Glaubens sein, der wissenschaftlichen Forschung irgendwelche Schranken zu ziehen.

Wo aber solche Grundgedanken wirklicher innerer Besitz sind, da ist der einzelne in der Lage, jegliche Prüfung seines Glaubens durch wissenschaftliches Denken, die ihm sachlich geboten scheint, mit gutem Gewissen, mit innerer Ruhe vorzunehmen; und die Vertreter des Glaubens wie die der Wissenschaft und der Philosophie werden auch bei den schärfsten sachlichen Auseinandersetzungen eingedenk bleiben, daß sie einem gemeinsamen Werte dienen — der Wahrheit.

Literaturverzeichnis.

Das folgende Verzeichnis enthält lediglich solche der benutzten Schriften, die zum eingehenderen Studium der in dem Buche behandelten Fragen empfohlen werden. Die für Anfänger in besonderem Maße geeigneten sind mit einem Sternchen versehen.

Avenarius, Richard. Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes. Leipzig 1876.

—, Kritik der Erfahrung I. Leipzig 1888 II 1891.

* — Der menschliche Weltbegriff. Leipzig 1891.

*Baumann, Julius. Philosophie als Orientierung über die Welt. Leipzig 1872.

Cohen, Hermann. Kants Theorie der Erfahrung 2. A. Berlin 1885.

—, Kommentar zu I. Kants Kritik der reinen Vernunft. *(Philos. Bibl. Bd. 113)* Leipzig 1907.

—, Logik der reinen Erkenntnis. Berlin 1902.

Cornelius, Heinrich. Einleitung in die Philosophie. Leipzig 1903.

Dilthey, Wilhelm. Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt. *Sitzungsberichte d. preuß. Ak. d. Wiss.* 1890 II Halbbd.

*Döring, August. Philosophische Güterlehre. Berlin 1888.

von Ehrenfels, Christian. System der Werttheorie. Leipzig 1897.

Eisler, Rudolf. Einführung in die Erkenntnistheorie. Leipzig 1907.

Erdmann, Benno. Logik I. Bd. 2. A. Halle 1907.

Frischeisen-Köhler, Max. Über die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. *Archiv. f. syst. Philos.* XII (1906) 225—266, 451—483.

—, Die Lehre von der Subjektivität der Sinnesqualitäten und ihre Gegner. *Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. u. Soziologie.* 30. Jg. N. F. V (1906) 271—327.

von Hartmann, Eduard. Grundriß der Erkenntnislehre. Sachsa 1907.

Husserl, Edmund. Logische Untersuchungen 2 Bde. Halle 1900/1.

James, William. Pragmatismus. Übers. von Wilh. Jerusalem. Wien u. Leipzig 1907.

Jerusalem, Wilhelm. Der kritische Idealismus und die reine Logik. Wien und Leipzig 1905.

Kauffmann, Max. Immanente Philosophie. I. Leipzig 1893.

Kleinpeter, Hans. Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart. Leipzig 1905.
* Külpe, Oswald. Einleitung in die Philosophie, 4. A. Leipzig 1907.
* — I. Kant. Leipzig 1907.
* — Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. 4. A. Leipzig 1908.
von Leclair, Anton. Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie. Breslau 1882.
Mach, Ernst. Beiträge zur Analyse der Empfindungen. Jena 1886. 5. A. 1906.
—, Erkenntnis und Irrtum. Leipzig 1905.
Maier, Heinrich. Psychologie des emotionalen Denkens. Tübingen 1908.
Marcus, Ernst. Kants Revolutionsprinzip. Herford 1902.
von Meinong, Alexius. Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie. Graz 1894.
—, Über die Erfahrungsgrundlage unseres Wissens. Berlin 1906.
Messer, August. Empfindung und Denken. Leipzig 1908.
—, Kants Ethik. Leipzig 1904.
*Meumann, Ernst. Intelligenz und Wille. Leipzig 1908.
Münsterberg, Hugo. Grundzüge der Psychologie I. Bd. Leipzig 1900.
—, Philosophie der Werte. Leipzig 1908.
* Natorp, Paul. Philosophische Propädeutik. Marburg 1903.
* —, Logik. Marburg 1904.
—, Bericht über deutsche Schriften zur Erkenntnistheorie. *Archiv f. syst. Philos.* III 101 ff. 193 ff. 391 ff. 457 ff. VI 91 ff. 213 ff.
—, Zum Streit zwischen Empirismus und Kritizismus. Ebenda V 185 ff.
Otto, Rudolf. Naturalistische und religiöse Weltanschauung. Tübingen 1904.
*Paulsen, Friedrich. I. Kant, s. Leben und s. Lehre. Stuttgart 1898. 4. A. 1904.
*Rehmke, Johannes. Unsere Gewißheit von der Außenwelt. Heilbronn 1894.
*Richter, Raoul. Einführung in die Philosophie. Leipzig 1907.
Rickert, Heinrich. Der Gegenstand der Erkenntnis. 2. A. Tübingen 1904.
—, Kultur- und Naturwissenschaft. Freiburg 1899.
—, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Freiburg 1896—1902.
*Riehl, Alois. Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. Leipzig 1903.
—, Der philosophische Kritizismus 2 Bde. Leipzig 1876—82. I. Bd. in 2. neuverfaßter Aufl. Leipzig 1908.
von Schubert-Soldern, Richard. Über die Transzendenz des Objekts und des Subjekts. Leipzig 1882.
—, Grundlagen einer Erkenntnistheorie. Leipzig 1884.
Schuppe, Wilhelm. Die natürliche Weltansicht. *Philos. Monatshefte* Bd. 30 (1894) 1 ff.
—, Grundriß der Erkenntnistheorie und Logik. Berlin 1894.
Simmel, Georg. Kant. Leipzig 1905.
Stumpf, Karl. Zur Einteilung der Wissenschaften. *Abhandl. d. Berliner Akad. d. Wiss.* von 1906. Berlin 1907.

Vaihinger, Hermann, Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. I. Stuttgart 1881. II. 1892.
Verworn, Max. Naturwissenschaft und Weltanschauung. Leipzig 1904.
*Volkelt, Johannes. Erfahrung und Denken. Leipzig 1896.
*—, Die Quellen der menschlichen Gewißheit. München 1906.
Windelband, Wilhelm. Geschichte und Naturwissenschaft. *Straßburger Rektoratsrede 1894.* 2. A. 1900.
Wobbermin, Georg. Theologie und Metaphysik. Berlin 1901.
Wundt, Wilhelm. Logik I. II, 1, 2. 2. A. Stuttgart 1893—95. 3. A. in 3 Bden. 1906ff.
—, Über naiven und kritischen Realismus. Philos. Studien. Bd. 12. 13.
*—, Einleitung in die Philosophie. 4. A. Leipzig 1906.
—, Grundzüge der physiologischen Psychologie. 5. A. 3 Bde. u. Register. Leipzig 1902/3. 6. A. I. Bd. Leipzig 1908.

Anmerkungen.

(Die vollen Titel der verkürzt zitierten Schriften findet man in dem vorangehenden Literaturverzeichnis.)

---

1) Dies und die folgende Einteilung der Urteile im Anschluß an Erdmann „Logik" 10 ff.

2) Külpe, „Einleitung" 33.

3) Sehr belehrend ist in dieser Beziehung für den Erkenntnistheoretiker Hans Groß, „Handbuch für Untersuchungsrichter als System der Kriminalistik". 5. A. 2 Bde. München 1908.

4) Vgl. W. James, „Pragmatismus" (besonders 123 ff.); W. Jerusalem, „D. krit. Idealismus" 162 ff.; G. Simmel, „Philosophie des Geldes". Leipzig 1900. 58 ff.; L. Stein, „Der Pragmatismus". Arch. f. syst. Philos. N. F. 14 (1908) Heft 1 u. 2, der eingehend die Vorläufer dieser Denkrichtung in der Geschichte der Philosophie nachweist; Th. Lorentz, Internat. Wochenschrift v. 25. 7. 08 (2. Jahrg. N. 30).

5) „Jenseits v. Gut u. Böse" N. 4. (Werke I. Abt. Bd. 7. Leipzig 1905. 12 f.)

6) Von Spencer kommen hier besonders in Betracht „Die Prinzipien der Psychologie". Nach d. 3. engl. Ausgabe übers. v. B. Vetter. Stuttgart 1882. 86. Die Schriften der beiden andern Autoren sind im Literaturverzeichnis genannt. — Die kritischen Bemerkungen des Textes schließen sich an Husserl, I 192 ff. an.

7) Zur näheren Begründung der Ausführungen dieses Abschnitts verweise ich vor allem auf Husserl, „Logische Unters." II, besonders 322 ff, Külpe, „Einleitung" (vgl. Sachregister unter „Denken"), Natorp, „Logik" 6 f., Stumpf, „Einteilung" 9 f. und meine Schrift „Empfindung u. Denken".

8) Einen Versuch, dies darzutun (wenigstens hinsichtlich der sittlichen Werte), macht z. B. Bruno Bauch in dem Werke „Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts" (Festschrift f. Kuno Fischer), I. Bd., Heidelberg 1904. 94 f. Vgl. dazu meine Kritik: „Kantstudien" XI (1906), 395, 422 ff. Neuerdings versucht Münsterberg („Philos. d. Werte" 33) den sittlichen Skeptizismus als sich selbst widersprechend durch folgende Erwägung nachzu-

weisen: „Wer da behauptet, daß es keine Pflicht gäbe, die ihn unbedingt bindet, und jedes Motiv zum Handeln nur persönliche Bedeutung besäße, der will durch solche Behauptung selbst eine Handlung vollbringen und dadurch ein Ziel erreichen: die Anerkennung der sittlichen Leugnung beim Hörer. Aber der Hörer, der dem Skeptiker trauen wollte, müßte ja dann von vornherein zweifeln, ob jener sich überhaupt verpflichtet fühle, seine wirkliche Überzeugung zum Ausdruck zu bringen. Wer durch keine Pflicht gebunden ist, mag lügen, mag also seine wahre Ansicht verleugnen und mag somit, seinem Worte zum Trotz, sehr wohl überzeugt sein, daß es überindividuelle Pflichten gibt. Er kann somit keinen Glauben für seine Behauptung erwarten und unternimmt eine Handlung, deren Ziel er durch seine eigne Tat unerreichbar macht". — Dazu sei bemerkt: ob der Satz: es gibt keine Pflicht (anders ausgedrückt: es gibt keinen allgemeingültigen sittlichen Wert) einen Widerspruch enthält, muß beurteilt werden lediglich durch Betrachtung des Satzinhaltes. Daß ein Individuum den Satz ausspricht und dadurch bei einem anderen Glauben finden will, kommt dafür gar nicht in Betracht. Diesen Nachweis aber, daß der Satz seinem Gedankeninhalt nach sich selbst widerspreche, hat Münsterberg in keiner Weise geführt, obwohl er es später (38) behauptet. Aber hat er nicht wenigstens dargetan, daß mit der Aufstellung des Satzes ein sich widersprechendes, sich selbst vereitelndes Tun vorliege, daß also damit ein „praktischer Widerspruch" gegeben sei? Allein derjenige, der das Vorhandensein einer (allgemeingültigen) Pflicht bestreitet, kann doch sehr wohl bei seinen Hörern den Eindruck erwecken, daß er für seine Person Wahrhaftigkeit wertschätze; auch muß ja der Zweck seiner Mitteilung nicht der sein, daß seine Behauptung auf guten Glauben hingenommen werde; er kann darin bestehen, daß der Hörer sie zum Gegenstand des Nachdenkens und der kritischen Prüfung machen solle. Und endlich: ist denn der, der versichert: es gibt eine Pflicht, davor gesichert, daß der Hörer daran zweifele, ob er seine wirkliche Überzeugung zum Ausdruck bringe? — In diesem Zusammenhang ist auch der Schrift von Franz Brentano, „Vom Ursprung der sittlichen Erkenntnis" (Leipzig 1887) zu gedenken. Sie schreibt gewissen Werturteilen, besonders den sittlichen, eine eigenartige „innere Richtigkeit" zu. Was ich von dieser Lehre als berechtigt ansehe, habe ich am Schluß dieses Abschnitts angedeutet. — Für die folgenden Ausführungen vgl. Maier, „Emotionales Denken" 259, 641 ff.

9) Eine nähere Begründung dieser Zweiteilung findet sich in meinem Buche „Empfindung und Denken". 42 ff.

10) Külpe, „Kant" 107 und Cl. Bäumker in einem Aufsatz über „Immanuel Kant" in der Zeitschrift „Hochland" I. Jahrg. (1904) 586 f.

11) Ich bemerke, daß ich die Ausdrücke „real", „wirklich" sein, „existieren", „dasein", „bestehen" als identisch gebrauche. Wenn dabei trotzdem ohne Tautologie ausgesprochen werden kann, daß eine „Realität existiert", so beruht das darauf, daß in dem Substantiv „Realität" die Bestimmtheiten (Beschaffenheiten) des Existierenden stillschweigend mitgedacht werden. Vgl. Ad. Dyroff, „Über den Existenzialbegriff" Freiburg i. B. 1902, 10 ff.

12) Daß dieser nicht mit dem „naiven Realismus" verwechselt werden darf, betont mit Recht Frischeisen-Köhler, „Vierteljahrsschrift" V 291 ff.

13) Vgl. Severin Aicher, „Kants Begriff der Erkenntnis, verglichen mit dem des Aristoteles". Berlin 1907.

14) Die folgende Schilderung schließt sich vielfach eng an Münsterberg, „Grundzüge" I 44—55 und „Philos. d. Werte" 83—97 an.

15) Vgl. zu dem Folgenden die Anm. 12 zitierte Abhandlung und v. Hartmann, „Grundriß d. Erkenntnislehre" 63 ff.

16) „Handbuch der Physiologie" Bd. II Coblenz 1840. 249 ff. Für das Folgende ist benutzt: Frischeisen-Köhler, „Die Lehre von d. Subjektivität der Sinnesqualitäten", „Vierteljahrsschr. f. wiss. Phil." 30. 271 ff. W. Wundt, „Grundzüge d. phys. Psychol." I 440 ff. H. Ebbinghaus, „Grundzüge der Psychologie" I Leipzig 1902. 144 ff. W. Nagel, „Handbuch d. Physiol. d. Menschen" III 1. Braunschweig 1904. 4 ff.

17) „Zur Einführung in d. Philos. d. Gegenw." 65.

18) Vgl. meine Schrift „Empfindung u. Denken" 8—83, wo eine genaue Analyse der Wahrnehmung gegeben ist. Ebenso findet sich eine solche bei Maier, „Emotionales Denken" 149—154, 165—176.

19) Die bedeutsamsten Schriften dieser Autoren sind im „Literaturverzeichnis" angegeben.

20) Sie sind im Anschluß an Külpe, „Einleitung" 150 f. formuliert.

21) Das Folgende in Übereinstimmung mit Joh. Rehmke, „Unsere Gewißheit von d. Außenwelt". Heilbronn 1894.

22) Vgl. meine Schrift „Empfindung u. Denken" 81 ff. und H. Maier, „Emotionales Denken" 216 f.

23) H. Kleinpeter, „Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart" 18.

24) Max Verworn, „Naturwissenschaft und Weltanschauung". Leipzig 1904.

25) „Beiträge z. Analyse d. Empfindungen". 1. A. 12 f. 21. Anm. 14.

26) „Zur Einteilung der Wissenschaften". 18 f.

27) Vgl. die eingehende Kritik des „Empiriokritizismus" in Wundts Aufsätzen „Über naiven und kritischen Realismus".

28) Ich stimme darin überein mit Vaihinger, „Kommentar" II 174.

29) Zum Beweis dafür, daß Kant selbst mit dieser Interpretation einverstanden ist, verweise ich auf seine Erklärung in der Streitschrift gegen Eberhard („Werke" ed. Rosenkranz I 444 f.): „Die Kritik erlaubt schlechterdings keine anerschaffenen oder angeborenen Vorstellungen; alle insgesamt, sie mögen zur Anschauung oder zu Verstandesbegriffen gehören, nimmt sie als erworben an .... Es muß aber doch ein Grund dazu im Subjekte sein, der es möglich macht, daß die gedachten Vorstellungen so und nicht anders entstehen .... und dieser Grund wenigstens ist angeboren".

30) Die folgenden kritischen Bemerkungen schließen sich z. T. an Külpe, „Kant" 49 f. an.

31) „Logik“ 14, 17, 28, 67, 18, 5, 48, 365, 368.

32) Das Folgende nach Natorp, „Archiv“ V 190 VI 217, 237, 210 Anm. 3, III 197.

33) „Logik“ 11.

34) A. a. O. 342.

35) Die Belege für das Folgende bei Natorp, „Archiv“ III 111, 204 VI 94, 218 Anm. 40. V 196.

36) Cohen, „Logik“ 398, für das Folgende: 399, 376, 401, 403, 379.

37) A. a. O. 407; die Belege für das Folgende: 415—424.

38) So Jerusalem, „D. krit. Idealismus“ 87. Ebenso dürfte das realistische Moment bei Cohen unterschätzt sein in zwei ausführlichen Besprechungen seiner Logik von F. Staudinger, „Kant-Studien“ VIII (1903) 1—29 und L. Nelson, „Götting. gelehrt. Anzeigen“ 1905 N. 8. 610 ff.

39) Natorp, „Archiv“ VI 216 Anm. 35; 219 Anm. 43.

40) Cohen, „Logik“ 55.

41) So Natorp, „Archiv“ III 199, VI 251.

42) A. a. O. III 197. — Ähnliche Gedanken begegnen auch bei Vertretern des Pragmatismus; vgl. James, „Pragmatismus“, 156 ff.

43) Cohen, „Kants Theorie d. Erfahrung“ 501.

44) Natorp, „Archiv“ III 206. Anm.; für das Folgende III 110 V 196, 193, 110, 197.

45) A. a. O. V. 196 f. und „Sozialpädagogik“ 2. A. (Stuttgart 1904) 80 f.

46) So Heinr. Rickert, „Der Gegenstand der Erkenntnis“, besonders 24 ff.

47) Übrigens ist es bei der rein auf Gedankeninhalt gerichteten transzendental-logischen Betrachtung gar nicht erforderlich, diese auf ein Bewußtsein (und sei es auch nur ein „unpersönliches Bewußtsein überhaupt“) zu beziehen. Dieses wäre ja auch gegenüber aller Verschiedenheit der Inhalte doch immer dasselbe, und schon deshalb kann von ihm abgesehen werden.

48) Ich verweise auf die treffende Kritik der Ansichten Machs bei Stumpf, „Einteilung d. Wissensch.“ 14 f. und Külpe, „Philos. d. Gegenwart“ 19 ff.

49) Ich war darum auch bemüht, um die oben gegebene Darstellung dieses Idealismus nicht etwa durch eigne Zutaten und Interpretationen zu trüben, sie möglichst in den eignen Worten seiner beiden Hauptvertreter Cohen und Natorp zu geben, wobei ich solche Sätze auswählte, in denen mir die Gedanken verhältnismäßig unzweideutig ausgedrückt zu sein scheinen.

50) Die folgenden Ausführungen schließen sich meist eng an die von Wundt in seiner „Einleitung in d. Philos.“ und seiner „Logik“ gegebene Einteilung der Wissenschaften an; auch Stumpfs Abhandlung „Zur Einteilung d. Wissenschaften“ ist mehrfach verwertet.

51) Das Folgende nach Stumpf 65 ff.

52) Im Anschluß an Münsterberg, „Grundzüge“ I 67 ff.; eine genauere Behandlung der Frage auch in meinem Buch „Empfindung u. Denken“ 34 ff.

53) Das Folgende im Anschluß an Münsterberg, „Philos. d. Werte" 136ff.

54) Stumpf, a. a. O. 16.

55) Nach Stumpf, a. a. O. 61.

56) Vgl. die im Literaturverzeichnis angeführten Schriften von Windelband und Rickert und die Abhandlung von Frischeisen-Köhler, die bei unserer Kritik mehrfach benutzt ist („Archiv" XII, XIII); endlich E. Bernheim, „Lehrbuch d. histor. Methode und d. Geschichtsphilosophie" 5/6. A. Leipzig 1908.

57) Wundt, „Einleitung" 70f.

58) Frischeisen-Köhler, a. a. O. XII 261; zu dem Folgenden 251. 255ff. 229.

59) Daß dies die Geschichte in Wirklichkeit nicht tut, zeigt eingehend G. Simmel, „Die Probleme der Geschichtsphilosophie" 2. A. Leipzig 1905 40ff.

60) Frischeisen-Köhler, a. a. O. 464ff.

61) Münsterberg, „Philos. d. Werte" 5ff.

62) Ich führe zur Veranschaulichung einige Wertdefinitionen an: Auf das Gefühl gründet die Werthaltung A. Döring, „Philos. Güterlehre" (Berlin, 1888) 2: „Der eigentliche Grund, daß einem Objekt in irgend einem Maße Wert beigemessen wird, beruht auf der Erregung des Gefühls durch dasselbe. Ein Gut ist ein Objekt, das Lust erregt, ein Übel ein Objekt, das Unlust erregt". Auf den Willen dagegen bezieht den Wert Chr. v. Ehrenfels, „System der Wertlehre" I (Leipzig 1897) 65: „Wert ist eine Beziehung zwischen einem Objekt und einem Subjekt, welche ausdrückt, daß das Subjekt das Objekt entweder tatsächlich begehrt oder doch begehren würde, falls es von dessen Existenz nicht überzeugt wäre". Daß keine bedeutende sachliche Differenz zwischen diesen beiden Arten von Wertdefinitionen bestehe, lassen die Ausführungen von A. Meinong erkennen, der in seinen „Psychol.-ethischen Untersuchungen zur Werttheorie" (Graz 1894) den Wert aus Wert-Gefühlen ableitete, aber später (im „Archiv f. syst. Philos." I 340) zugab, daß man den Wert eines Objekts auch als seine Begehrbarkeit bezeichnen könne. Eine Vereinigung beider Definitionen strebt an R. Richter, „Einleitung in die Philos." (Leipzig 1907) 105: „Die Worte Wert und Unwert bedeuten uns irgend ein Etwas, insofern es auf ein fühlendes und wollendes Wesen die Wirkung ausübt, von ihm als Zweck bewußt begehrt oder gemieden zu werden".

Heinr. Maier, „Psychologie des emotionalen Denkens", Tübingen 1908 sucht ebenfalls zwischen den Gefühls- und Willenstheorien des Wertes zu vermitteln. Nach ihm beruhen die Wertgefühle ihrerseits auf einem Begehren, das freilich nicht bewußt zu sein braucht, das aber auch mehr oder minder deutlich im Bewußtsein anklingen kann. Nur wo dies der Fall ist, will er von Werturteilen im engeren und eigentlichen Sinne reden (259. 645f.).

Im Zusammenhang damit schlägt er eine terminologische Unterscheidung der Ausdrücke „Wert" und „Gut" vor, die Beachtung verdient. „Werte" nennt er Objekte, die in Relationen zu tatsächlichem oder möglichem menschlichen Wertfühlen stehen. „Güter" sind dieselben, sofern sie in einem analogen Verhältnis zu menschlichem

Begehren stehen. Während aber bei den Werten zu der Gefühlsrelation, die die Hauptsache sei, eine Begehrungsrelation nebenbei hinzutrete, so spiele bei den Gütern doch auch eine Gefühlsrelation herein (768). — Auch in den folgenden Ausführungen des Textes ist mehrfach zustimmend oder ablehnend Stellung zu den Ansichten Maiers genommen.

63) Eine genaue Analyse des Inhalts dieser Schrift findet sich in meinem Buche „Kants Ethik", Leipzig 1904. 32—61. Dort wird auch die Frage, ob es möglich ist, jene Bewertung des Sittlichen noch weiter zu begründen, eingehend erörtert (193—219).

64) Vgl. Husserl, „Logische Unters." I, 40ff.; zur Kritik H. Maier, „Emot. Denken" 46f.

65) V. Cathrein (S. J.), „Glauben und Wissen". Freiburg 1903. 128; zum folgenden vgl. 129f. 133. 145. Bezug genommen ist auch auf G. v. Hertling, „D. Prinzip des Katholizismus u. d. Wissenschaft". Freiburg 1899. W. Schleußner, „Unfehlbarkeit u. freie Forschung", „Die Kultur", III. Jg. (1902) 401—414. Ph. Kneib, „Wissen und Glauben". 2. A. Mainz 1905. Die lateinischen Originalstellen für die folgenden Angaben über katholische Glaubenslehren findet man bei H. Denzinger, „Enchiridion Symbolorum, 10. A. Freiburg 1908, 473—482, wo die dogmatische Entscheidung des Vatikanischen Konzils vom 24. April 1870 de fide catholica abgedruckt ist.

66) Cathrein, a. a. O. 155. 157. 167ff.

67) A. a. O. 160. — Über den Unterschied, ob der Zweifel sich gegen den Inhalt oder die Grundlage des Glaubens richtet, geht Cathrein merkwürdig leicht hinweg. Einmal tröstet er sich damit, daß diese Kenntnisse, die dem Glauben vorausgehen müssen und dessen Grundlage bilden, „allen Menschen leicht zugänglich sind" (165). Dabei handelt es sich hier um Fragen wie die nach der Existenz eines persönlichen Gottes, seinem Verhältnis zur Welt, der Unfehlbarkeit des katholischen Lehramts! Oder aber die Tatsache, daß die Wahrheit der Glaubensgrundlage dem Gläubigen doch nicht durch Gott selbst, sondern nur durch die Kirche verbürgt ist, wird überhaupt außer Betracht gelassen; so wenn erklärt wird, der Katholik unterwerfe sich gar keiner menschlichen Autorität, sondern nur der göttlichen (162). Oder endlich, es wird vorausgesetzt, was erst zu beweisen wäre, daß nämlich „die Kirche keine rein menschliche Autorität" sei (a. a. O.).

68) So wurde vom Vatikanischen Konzil als Dogma gelehrt: „Damit aber der Dienst unseres Glaubens der Vernunft entsprechend sei, wollte Gott mit den inneren Einwirkungen des hl. Geistes auch äußere Beweise der Offenbarung verbinden, nämlich göttliche Taten und vor allem Wunder und Weissagungen, welche als klare Erweise seiner Allmacht und Allwissenheit völlig sichere und der Fassungsgabe eines jeden angemessene Zeichen der göttlichen Offenbarung sind".

69) Näheres darüber in meiner Schrift „Empfindung und Denken", 53—55 und bei H. Maier, „Emotionales Denken", 255.

70) Vereinzelt finden sich freilich unter den protestantischen Theologen auch solche, die diese Konsequenz ziehen, die alles, was

in der Religion „Vorstellung", d. i. „Gegenstandsbewußtsein" ist, dem „zersetzenden Verstand" preisgeben und das Wesen der Religion lediglich in dem Gefühl für Lebenswerte sehen. So z. B. Georg Klepl, „Religiöse Vorstellungen und religiöses Gefühl". Zeitschr. f. Theologie u. Kirche. 17. Jahrg. 1907, 73—89. Es entspricht aber doch wohl der Ansicht der weit überwiegenden Mehrheit auch der freigesinnten Protestanten, wenn in derselben Zeitschrift Martin Schulze gegen Klepl bemerkt, daß er „aus der religiösen Betrachtung herausfalle". „Wenn etwas für diese charakteristisch ist, dann ist es die Beziehung des eignen Ich auf eine ihm gegenüberstehende höhere und höchste Macht, die unbedingte Unterordnung unter diese. Eine Religion ohne Transzendentes ist ein Unding". Der Fromme „lebt von der Wirklichkeit seines Glaubensgegenstandes. Mit ihm fällt auch das religiöse Gefühl dahin". Was Klepl vertrete, sei „wirklicher Unglaube", „Auflösung des Christentums in ethische Kultur". (A. a. O. 228.)

71) Vgl. L. Ihmels, „Die christliche Wahrheitsgewißheit". Leipzig 1901. 278ff.

72) Abgedruckt findet man solche Berichte in großer Zahl, aber vielfach ohne ausreichende Kritik bei W. James, „Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit", übers. v. G. Wobbermin. Leipzig 1907.

73) Die angeführten Stellen sind entnommen Herrmanns Aufsatz, „Die Lage und Aufgabe der evangelischen Dogmatik in der Gegenwart". Zeitschr. f. Theologie u. Kirche. 17. Jahrg. 1907. 193f.

74) A. a. O. 194f.

75) A. a. O. 177.

76) A. a. O. 196, 321, 324. — In ähnlicher Weise gründen manche katholische „Modernisten" den Glauben auf ein geheimnisvolles Erleben Gottes, zu dem die sittlichen Forderungen unseres geistigen Wesens hinleiten. Vgl. das „Programm der italienischen Modernisten" (in deutscher Übersetzung Jena 1908) 88f.

77) A. a. O. 197.

78) A. a. O. 197.

79) A. a. O. 333.

80) A. a. O. 321, 323.

81) A. a. O. 198.

82) A. a. O. 331. 198.

83) A. a. O. 177.

84) Vgl. W. Herrmann, „Der Verkehr des Christen mit Gott". 4 A. (Stuttgart 1903) 84. Diesem Buche sind auch die folgenden Zitate entnommen, vgl. besonders 61 f. und 79—85. Die späteren kritischen Bemerkungen z. T. im Anschluß an Ihmels, a. a. O. 124 ff.

85) Auf Ritschl neben Kant besonders einzugehen, ist hier schon darum nicht nötig, weil er im wesentlichen mit diesem übereinstimmt. Seine Ansicht nämlich, daß der religiöse Glaube sich in „Werturteilen" bewege, ist von Max Reischle, („Werturteile und Glaubensurteile". Halle 1900. 95 ff.) wohl zutreffend dahin interpretiert worden, daß „die religiösen Glaubenssätze Urteile sind, deren Geltung uns nicht auf Grund einer Nötigung von Wahrnehmen und Denken gewiß werden kann, sondern nur auf Grund der lebendigen Überzeugung von dem

Wert der zu glaubenden Wahrheiten für unser persönliches Leben". Zu dem Versuche H. Tröltschs („Religionsphilosophie" in der Anm. 8 erwähnten K. Fischer-Festschrift) Kants Kritizismus „dahin fortzubilden, daß er Raum für die Grundkategorien aller aktuellen Religion, für die Begriffe der Inspiration und der Offenbarung gewinne" (a. a. O. I 160) habe ich kritisch Stellung genommen in den „Kant-Studien" XI (1906) 397 ff.

86) Eine nähere Darlegung und Würdigung der „Postulate" findet man in meinem Buche „Kants Ethik" 242—270.

87) Näher sind diese Gedanken ausgeführt in Hermann Siebecks „Lehrbuch der Religionsphilosophie" (Freiburg i. B. 1893) 162—243.

88) Ich verweise auch auf die lehrreichen Ausführungen über diese Frage bei E. Meumann, „Intelligenz und Wille" (Leipzig 1908) 283 ff.

89) Die Ansicht, daß eine Auseinandersetzung des Glaubens mit dem wissenschaftlichen Denken eine dauernde Aufgabe der Theologie bleibe, hat natürlich auch in den Kreisen freigesinnter protestantischer Theologen ihre Vertreter; vgl. die im Literaturverzeichnis angeführten Bücher von Otto und Wobbermin; ferner Ernst W. Mayer, „Über d. rationale Begründung des religiös. Glaubens" in „Philotesia", P. Kleinert z. 70. Geburtstag dargebracht, Berlin 1907; P. Wernle, „Einführung in das theologische Studium". Tübingen 1908.

